



UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGIA

SERGIO BOETSCH MATTE

LA CONCIENCIA HABITUAL:
CONJUNTO DE DISPOSICIONES
INTELECTUALES Y MORALES
QUE INTERVIENEN EN EL
JUICIO DE CONCIENCIA

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad
de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

1987



**Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus**

Pampilonae, die 10 mensis maii anni 1985

Dr. Ioseph M. YANGUAS

Dr. Theodorus LOPEZ

**Coram Tribunali, die 15 mensis maii anni 1981, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit**

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

**Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XI, n. 8**



PROLOGO

Para conducirse según la voluntad de Dios, requiere el hombre una guía que oriente todas sus acciones y todo su obrar libre. Dios nos ha dado la libertad y en cualquiera de sus elecciones el hombre cuenta con esa guía: la conciencia, que es «en el ejercicio de nuestra conducta, el juicio sobre la rectitud, sobre la moralidad de nuestros actos, tanto si los consideramos en su devenir habitual como en la singularidad de cada uno de ellos»¹.

La conciencia juega un papel decisivo en la vida personal. De ahí el interés de ahondar en el conocimiento de su naturaleza y de su función en la vida moral. Profundizar en su estudio facilita la rectitud de la vida, como conocer cualquier instrumento pone en condiciones de emplearlo con más eficacia, observar sus deficiencias, o advertir cuanto le perjudica.

Juan Pablo II decía recientemente a un grupo de universitarios: «La conexión entre inteligencia y voluntad aparece explícitamente sobre todo en el acto de conciencia, es decir, en el acto con el cual cada uno valora la razón de bien o mal inherente a una acción concreta. Formar la propia conciencia aparece así como un deber que no admite dilaciones. Formar la conciencia significa descubrir cada vez con mayor claridad la luz que lleva al hombre a alcanzar, en la propia conducta, la verdadera plenitud de su humanidad. Sólo obedeciendo a la ley divina el hombre se realiza plenamente a sí mismo como hombre. 'El hombre —cito de nuevo el Concilio— tiene realmente una ley escrita por Dios en su corazón; obedecer a esa ley es la misma dignidad del hombre y será juzgado según esa ley' (*Gaudium et spes*, n. 16)»².

En nuestros días, por desgracia, aparecen frecuentes manifestaciones de un clima de confusión en la moral cristiana. Hay voces que reclaman una renovación de la moral porque juzgan que de lo con-

1. PABLO VI, *alloc.*, 13-II-69.

2. JUAN PABLO II, *Discurso al Congreso UNIV'80*, en «L'Osservatore Romano», 2-IV-80, p. 2.

trario, se mostraría insuficiente e incapaz de resolver los problemas del hombre actual: no respondería adecuadamente a la sensibilidad que el hombre ha adquirido en la sociedad moderna. La moral —según afirman estas voces— habría sido entendida como un conjunto de normas y un código legal; ahora sería preciso superar ese legalismo y su carácter inmovilista. Habría que llegar a una actitud más creadora y dinámica, única que respondería a la condición del hombre en el mundo actual y apta para el seguimiento de Cristo hoy; así se contrapone el supuesto «legalismo» de la moral católica a la necesidad de «actuar en conciencia», y ésta no se entiende ya como un aspecto del conocimiento moral, sino como una facultad que sería la fuente subjetiva del bien. Esta forma de entender la conciencia ha llevado a imaginar que tiene amplísimos poderes, hasta concebirla como creadora de la verdad moral. Se llega a afirmar que ciertas acciones contrarias a la norma moral —incluso declaradas como tales por el Magisterio— podrían ser lícitas si la conciencia personal no las reprende.

Como en otros campos de la teología, partiendo de estos «nuevos» principios, se reelaboran las nociones que ha venido utilizando la moral, reinterpretándolas desde esta nueva concepción. Empleando los mismos términos, se los vacía de su contenido y se les da otro significado, sembrando así un clima donde se ponen en duda muchas verdades que hasta ahora se tenían por seguras. A menudo se observa, además, una desenfadada falta de precisión: la conciencia se menciona para designar realidades muy diversas y se le atribuyen funciones que no dejan de causar extrañeza y provocar asombro.

En el estudio que fue presentado como Tesis Doctoral nos propusimos ahondar en la naturaleza de la conciencia con el fin de precisar su noción como acto del intelecto práctico. Muchos que aceptan o defienden que la conciencia no es más que un acto, no han sabido siempre mantener, en sus necesarias consecuencias, esta enseñanza. Así, se ha elaborado a partir de la época moderna una noción de conciencia habitual que se presenta como hábito o facultad de donde proceden los juicios morales. Aclarar y analizar esta noción es otro de los objetivos que perseguimos en aquella investigación.

El método seguido fue el desarrollo sistemático del tema a partir del estudio de los diversos autores que han elaborado las nociones fundamentales sobre la naturaleza de la conciencia y de la realidad de nuestro conocimiento intelectual. De este modo, el trabajo quedó estructurado en tres grandes temas que se desarrollaron en los respectivos capítulos.

En efecto, el primero era un estudio histórico de la noción de conciencia, donde se muestran las diversas concepciones acerca de su naturaleza. Especial importancia tiene la doctrina de Sto. Tomás que, aunque no desarrolla el tema en toda su amplitud, acierta en el análisis de la conciencia como juicio del intelecto y expone las bases necesarias para entender los restantes elementos que este estudio trae consigo. Se resaltan también los logros y lagunas que se observan en los tratados dedicados al estudio de la conciencia, como también todas aquellas nociones que han facilitado —de un modo u otro— el llegar a pensar que es creadora de la norma moral.

El segundo capítulo era el estudio de lo que realmente es la conciencia: juicio del intelecto práctico, y de algunas de sus características. A partir del modo de ser de nuestro conocimiento intelectual se establece la naturaleza de este juicio y se profundiza en los hábitos que perfeccionan la inteligencia en orden a juzgar de la moralidad de los actos humanos.

El análisis de la influencia de las disposiciones personales —rectitud de la voluntad, pasiones, virtudes, etc.— en el conocimiento intelectual y sus repercusiones en el juicio de conciencia constituye el núcleo del capítulo tercero. A la luz de estos principios se comprende que los distintos estados de conciencia (laxa, delicada, escrupulosa, etc.) son el resultado de estas disposiciones del sujeto sobre el modo de juzgar su conducta. De este modo se precisa cuanto puede entenderse por «conciencia habitual», término que suele utilizarse de modo equívoco y fluctuante y del que se han dado muy distintas interpretaciones. Este capítulo constituye ahora el texto escogido para la elaboración de este resumen.

Para enfocar adecuadamente la realidad de la conciencia moral, han sido decisivas en nuestro caso aportaciones del profesor Ramón García de Haro, a quien queremos testimoniar nuestro agradecimiento por su eficaz ayuda desde los inicios de esta tarea.

No queremos terminar estas líneas introductorias sin agradecer la valiosa y abnegada ayuda de D. José María Yanguas, quien ha dirigido esta investigación y sin cuya inestimable colaboración no hubiéramos podido llevarla a cabo.





INDICE DE LA TESIS *

	PAGINA
TABLA DE ABREVIATURAS	1
INTRODUCCIÓN	5
CAPITULO I: LA NOCION DE CONCIENCIA	14
1. La opinión común	19
2. Uso del término en las lenguas clásicas y en los filósofos antiguos	24
3. El análisis teológico: La noción de conciencia en la primera escolástica	28
a) Primeros estudios	28
b) Alejandro de Hales	32
c) San Buenaventura	37
d) San Alberto Magno	45
4. La enseñanza de Santo Tomás de Aquino	50
a) Suma Teológica	51
b) De Veritate	60
c) Libro de las Sentencias	72
d) Otros textos	75
e) La noción de sindéresis	78
f) Conclusiones	82
5. El tratado de la conciencia en los manuales modernos y en los estudios más recientes	89
6. Algunas desviaciones actuales	112
CAPITULO II: LA CONCIENCIA, JUICIO DEL INTELECTO	124
1. El conocimiento intelectual del bien singular	126
2. El conocimiento moral, manifestación de la dignidad y perfección de nuestra vida espiritual	140
3. La conciencia moral, luz intelectual y guía del obrar libre	151
4. Perfeccionamiento de la conciencia por los hábitos intelectuales	163
a) Necesidad de los hábitos	164
b) La sindéresis, principio del juicio de conciencia	172
c) La virtud de la prudencia	183
d) El hábito de la ciencia moral	192
e) El conocimiento moral elevado por la luz de la fe	196
5. Características del juicio de conciencia	206
a) Obligatoriedad de la conciencia	206
b) La conciencia, ¿norma de moralidad?	218
c) Posibilidad de error en el juicio de conciencia y su obligatoriedad	232
CAPITULO III: LA CONCIENCIA HABITUAL	245
Introducción	246
1. Influencia de las disposiciones personales en el conocimiento moral	256
a) Relaciones entre entendimiento y voluntad	264

* La numeración corresponde al original mecanografiado.

	PAGINA
b) Influencia de las pasiones y hábitos viciosos en el conocimiento ...	274
c) Acción cegadora de la soberbia	284
d) Necesidad de las virtudes morales	294
e) La virtud de la prudencia	311
2. El oscurecimiento de la luz de la sindéresis y las deformaciones de conciencia	322
a) Las heridas del pecado original	324
b) El proceso de deformación de la conciencia	320
3. La conciencia habitual: conjunto de disposiciones intelectuales y morales que intervienen en el juicio de conciencia	340
4. La conciencia en el cristiano	350
a) Necesidad de la gracia	351
b) Las virtudes sobrenaturales infusas	360
c) Dones del Espíritu Santo	367
CONCLUSIONES	374
BIBLIOGRAFÍA	396



BIBLIOGRAFIA DE LA TESIS

I. FUENTES

1. Obras de Santo Tomás

- STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* (ed. Marietti, Romae 1946).
— *Summa Contra Gentes* (ed. Marietti, Taurini 1961).
— *Q.D. De Veritate* (ed. Marietti, Taurini-Romae 1948).
— *Q.D. De Spiritualibus Creaturis* (*Ibidem*).
— *Q.D. De Virtutibus in communi* (*Ibidem*).
— *Q.D. De Caritate* (*Ibidem*).
— *Q.D. De Virtutibus Cardinalibus* (*Ibidem*).
— *In duodecim libros metaphysicorum commentaria* (ed. Marietti, Taurini-Romae 1964).
— *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nichomachum expositio* (ed. Marietti, Taurini 1949).
— *In Aristotelis librum de anima commentaria* (ed. Marietti, Casali 1959).
— *Op. Theol. in librum Boethii de Trinitate expositio* (ed. Marietti, Taurini-Romae 1954).
— *Scriptum super quattuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* (ed. Parmensis).

2. Padres de la Iglesia

- CLEMENTE ROMANO, *Epistola ad Corinthios*.
S. JERÓNIMO, *Commentarium in Ezechielem*.
ORIGENES, *Homiliae in Ieremiam*.
— *Commentaria in epistolam B. Pauli ad Romanos*.

3. Doctores de la Iglesia

- S. ALBERTO MAGNO, *Summa de Creaturis*.
S. BUENAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*.
EGIDIO ROMANO, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum Petri Lombardi*.

II. ESTUDIOS

- CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid 1969.
— *Metafísica del bien común*, Rialp, Madrid 1966.
CELAYA, I. DE, *La sindéresis, principio de rectitud moral*, en «I Simposio Internacional de Teología», Universidad de Navarra, Eunsá, Pamplona 1980, pp. 127-144.
CHANG, M., *La Conciencia* (Estudio en el Magisterio de los últimos años). Tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1979.
CHOLLET, A., *Conscience*, en DTC, III, col. 1159-1174.
COLOM, E., *Dios y el obrar humano*, Eunsá, Pamplona 1976.
E. COLOM-J. SORDO, *La ley eterna y su penetración en las criaturas: su alcance a lo singular*, en «Scripta Theologica», VII (1975), pp. 163-202.
DELHAYE, Ph., *La conciencia moral del cristiano*, Herder, Barcelona 1969.
— *Le problème de la conscience morale chez Saint Bernard étudié dans ses oeuvres et dans ses sources*. Analecta Namurcensia, Namur 1957.
DEMAN, Th., *La Prudence*, Apéndice II a la *Summa Theologiae*, II-II, qq. 47-56, t. XXV-XXXVII, Desclée, Paris-Tournai-Roma 1949.
DERISI, O. N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, 3.ª ed., Madrid 1969.

- FABRO, C., *Percezione e pensiero*, 2.^a ed., Morcelliana, Brescia 1962.
 — *La nozione metafisica di partecipazione*, 2.^a ed., Turín 1950.
 — *La aventura de la teología progresista*, Eunsa, Pamplona 1976.
- GARCÍA DE HARO, R., *La conciencia moral*, 2.^a ed., Rialp, Madrid 1978.
- R. GARCÍA DE HARO-I. DE CELAYA, *La moral cristiana*, Rialp, Madrid 1975.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Du caractère métaphysique de la théologie morale de Saint Thomas*, en «Revue Thomiste», 30 (1925), pp. 341-355.
- GUILLET, M., *La educación de la conciencia*, Madrid 1943.
- GILSON, E., *Santo Tomás de Aquino*, 3.^a ed., Madrid 1958.
 — *El Tomismo*, Eunsa, Pamplona 1978.
 — *El amor a la sabiduría*, AYSE, Caracas 1974.
- A. LANZA-P. PALAZZINI *Theologia moralis*, I, Marietti, Roma 1963.
- LECLERCQ, G., *La conscience du chrétien*, Aubier, Paris 1946.
- LIO, E., «*Morale perenne*» e «*morale nuova*» nella formazione ed educazione della coscienza, Cita Nuova Editrice, Roma 1979.
- LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Duculot, Gembloux 1949.
 — *Morale fondamentale*, I, Lovaina 1949.
 — *La valeur normative de la conscience morale*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» IX (1932), pp. 409-432.
 — *La nature de la conscience morale*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses», IX (1932), pp. 252-283.
- J. MAUSBACH - G. ERMECKE, *Teología moral católica*, I, Pamplona 1971.
- MERKELBACH, B., *Summa Theologiae Moralis*, Desclée de Brouwer, Paris 1974.
 — *Quelle place assigner au traité de la conscience?*, en «Revue des Sciences Philosophiques, et theologiques», XII (1923), pp. 170-183.
- MIRALBELL, J. E., *Conciencia y prudencia. Sus relaciones según Santo Tomás*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1979.
- NOBLE, H. D., *La conscience morale*, Paris 1923.
 — *Le syllogisme moral*, en «Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques» X (1821), pp. 560-564.
 — *Le discernement de la conscience*, Paris 1934.
 — *Prudence*, en DTC, III, col. 1023-1076.
- OROZCO, A., *La libertad en el pensamiento*, Rialp, Madrid 1977.
- PALAZZINI, P., *La coscienza*, Ares, Roma 1961.
- PERO-SANZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad (La afectividad en la gnoseología tomista)*, Universidad de Navarra, Pamplona 1964.
- PIEPER, J., *La Prudencia*, Rialp, Madrid 1957.
- PINCKAERS, S., *Le renouveau de la morale*, 2.^a ed., Tèqui, Paris 1979.
 — *La nature de la moralité: morale casuistique et morale thomiste*, Apéndice II a la *Summa Theologiae*, I-II, qq. 18-21, t. II, Nouv. Ed. Tournai, Desclée-Paris 1966.
- ROHMME, J., *Syndérèse*, en DTC, t. 14, col. 2992-2996.
- ROLDÁN, A., *La conciencia moral*, Razón y fe, Madrid 1966.
- SPICQ, C., *La conscience dans le Nouveau Testament*, en «Revue Biblique», XLVII (1938), pp. 50-80.
 — *Teología moral del Nuevo Testamento*, Eunsa, Pamplona 1970.
- URDÁNOZ, T., *La moral y su valor objetivo*, en «Angelicum», LII (1975), pp. 179-227.
 — *La conciencia moral en Santo Tomás y los sistemas morales*, en «La ciencia Thomista», LXXIX (1952), pp. 529-576.
- VAN KOL, A., *Theologiae Moralis*, I, Herder, Barcelona 1968.
- VERMEERSH, A., *Theologiae Moralis*, I, Roma 1952.
- ZABALZA, M., *Theologiae Moralis Summa*, I, BAC, Madrid 1952.



LA CONCIENCIA HABITUAL: CONJUNTO DE DISPOSICIONES INTELECTUALES Y MORALES QUE INTERVIENEN EN EL JUICIO DE CONCIENCIA

INTRODUCCION

A partir de la Edad Moderna se ha elaborado la noción de conciencia habitual buscando una explicación a los distintos estados de conciencia (laxa, escrupulosa, delicada, etc.) cuyo influjo se revela tan importante a la hora de juzgar la conducta. Se distingue así corrientemente entre el acto de conciencia (*conscientia actualis*) y la conciencia habitual (*conscientia habitualis*): «La conciencia actual es un juicio práctico que determina *hic et nunc* que debe realizarse tal acto porque es bueno o que debe omitirse porque es malo. Evidentemente, puede también versar sobre el pasado. Este acto de conciencia se puede comparar con un acto de conocimiento, mientras que la conciencia habitual será más bien la facultad de donde dimana. La conciencia habitual es, en efecto, esa potencia psicológica de la que proceden estos juicios morales: es una fuerza del alma constantemente apta para formar tales juicios»¹.

En los manuales de teología moral es frecuente el empleo de esta terminología, aunque no siempre se le dé el mismo sentido. Para algunos es simplemente un modo impropio de designar a la conciencia y vendría a ser «un hábito o inclinación, en parte innato y en parte adquirido, que lleva a formular los juicios de conciencia»². «No es más que la inclinación —leemos en otro manual— por la cual el

1. PH. DELHAYE, *La conciencia moral del cristiano*, Herder, Barcelona 1979, p. 29.

2. «Impropie distinguitur etiam conscientia actualis et habitualis. Haec est habitus vel inclinatio, partem congenita, partem adquisita, ad iudicia moralia ferenda (...); conscientia proprie dicta semper actus signat, ita ut conscientia habitualis vere nulla sit» (A. VERMEERSCH, *Theologia Moralis*, I, 4.^a ed., Roma 1947, p. 260).

hombre se dispone a juzgar moralmente»³. Así, la conciencia sería delicada, por ejemplo, en cuanto denotaría un hábito que inclina a juzgar de esa determinada forma.

Podemos también encontrar otros matices respecto a este concepto. Mausbach, por ejemplo, señala: «el término 'conciencia' suele darse a tres realidades distintas: el juicio práctico de la mente (conciencia estricta), la luz radical de la misma (sindéresis), y el hábito del conocimiento moral. A la conciencia en sentido estricto —juicio actual de la razón práctica moral— puede atribuirse la verdad y el error, la certeza y la incertidumbre, pero no la vigilancia y la delicadeza. Tampoco la conciencia fundamental innata (sindéresis) es portadora de estas últimas propiedades. En consecuencia, sólo nos queda para sujeto de las mismas la conciencia considerada como hábito del conocimiento moral, intermedio entre los dos anteriores. Este hábito es una capacidad (estática) de la cual proceden con más o menos frecuencia los referidos juicios de la razón práctica. De esta conciencia habitual se puede decir que es despierta o dormida, atendiendo a su prontitud para el juicio moral»⁴.

Todas estas distinciones han surgido, a nuestro juicio, por la dificultad de explicar cómo pueden darse estados habituales en el modo de juzgar la conducta, no siendo la conciencia más que un acto. De hecho, ocurre con frecuencia que se explican divisiones de la conciencia que suponen concebirla como un hábito o una facultad, aunque se la haya definido como un acto. En efecto, cuando afirmamos que una persona posee una conciencia delicada, escrupulosa, laxa o cauterizada, hacemos referencia a un modo estable de juzgar la conducta y, por tanto, a unas disposiciones estables de la persona. Al margen de las diversas interpretaciones que se puedan dar sobre el concepto de «conciencia habitual», la verdad es que esos estados habituales existen, y es interesante desentrañar los distintos elementos que los configuran con el fin de estudiarlos adecuadamente. Sólo así se pueden entender los medios de formación de la conciencia, las causas de sus deformaciones y sus remedios.

3. A. TANQUEREY, *Synopsis Theologiae Moralis et Pastoralis*, II, Desclée, Paris 1906, p. 303. Señala también este autor que la conciencia moral «se puede considerar como hábito en cuanto nos inclina a pronunciarnos sobre la licitud de las acciones» (*ibidem*, la traducción es nuestra). Algunos admiten la posibilidad de habituación de la conciencia, lo que justificaría esta noción: «Conscientia proprie loquendo, cum iudicet indicet, actualis est. At, uti in ceteris animae activitatibus, ita etiam in iudicando habitus acquiri possunt. Hac igitur ratione sermo fit de conscientia habituali» (LANZA-PALAZZINI, *Theologia Moralis*, I, Marietti, Roma 1963, p. 423).

4. J. MAUSBACH-G. ERMECKE, *Teología moral católica*, I, EUNSA, Pamplona 1971, p. 274.

Pero hay más. Una mala interpretación de la noción de conciencia habitual puede llevar a pensar que el juicio moral procede de una facultad llamada «conciencia». La conciencia ya no sería un acto de nuestra inteligencia, sino la facultad encargada de juzgar la moralidad de la conducta del hombre. Ya no sería entonces la inteligencia la que juzgaría los actos en orden al fin y, por tanto, quien dirige la conducta humana. Se opera así un desplazamiento del intelecto de su misión más propia, y se crea una nueva facultad. De este modo se logra quizás resolver alguna de las perplejidades que plantea nuestro conocimiento moral; sin embargo, recurrir a una facultad distinta del intelecto y de la voluntad para explicar los juicios que cada persona emite sobre la moralidad de sus actos es apartarse de la realidad de nuestro modo natural de conocer y apetecer los bienes singulares.

A su vez, concebir la conciencia como una facultad podría inducir a algunos a hacer de ella una facultad autónoma, creadora de la norma moral. Decir que el hombre requiere de una facultad distinta de su inteligencia y voluntad para conocer y ordenar sus actos al fin ¿no es en cierto modo presentar la moralidad como algo añadido o extrínseco al modo propio de conocer y obrar del hombre? Al hombre sólo corresponde *conocer* la moralidad de sus acciones, según unos principios que no le compete darse a sí mismo. Por eso, nos parece importante defender la naturaleza de la conciencia como acto intelectual, ya que sólo de este modo se entiende correctamente nuestro modo natural de juzgar las acciones, y desde esta perspectiva se comprende con facilidad la falsedad de los postulados de una conciencia creadora de normas morales, a la vez que se cuenta con las armas intelectuales para rebatir dicho error.

El hombre cuenta con la inteligencia para juzgar cada uno de sus actos. Para emitir este juicio —el juicio de conciencia— la inteligencia está perfeccionada por hábitos intelectuales: la *sindéresis*, o hábito de los primeros principios prácticos, la virtud de la prudencia y el hábito de la ciencia moral. Gracias a estos hábitos el hombre posee los principios universales del orden práctico y puede aplicarlos a cada acto particular por medio de razonamientos o de un modo espontáneo y connatural⁵. En este sentido, se puede decir que la conciencia es justamente la aplicación de estos principios de la *sindéresis* y de la ciencia al acto particular. La virtud de la prudencia perfecciona la inteligencia en orden al recto juicio práctico, de modo que todo juicio

5. No nos interesa detenernos en este punto. Para su estudio puede consultarse R. GARCÍA DE HARO, *o.c.*, pp. 100-130.

de conciencia ha de tener la rectitud propia de la prudencia. El modo en que cada uno de estos hábitos perfeccionan y facilitan el juicio moral es algo que ha sido ya ampliamente estudiado. Lo que nos interesa ahora es ahondar en el resto de las disposiciones personales que intervienen en el juicio moral y que dan lugar a los estados habituales de conciencia.

Cierto que los hábitos intelectuales juegan un papel decisivo en el juicio de conciencia, pero, a su vez, sufren el influjo de las disposiciones de la voluntad y de los demás apetitos. En efecto, tanto la *sindéresis* como los conocimientos que son fruto de la ciencia moral, se oscurecen o se corrompen por la mala disposición de la voluntad o por la influencia de vicios o pasiones desordenadas. A su vez, la virtud de la prudencia no puede existir sin las restantes virtudes morales, como más adelante veremos.

En el estudio de la conducta moral, es importante la distinción de facultades: no es lo mismo saber que querer, ni error que pecado; sin embargo, es conveniente no perder de vista la esencial unidad de todo el hombre, por lo cual, hablando con propiedad, no es la inteligencia la que conoce o la voluntad la que quiere: no son propiamente las facultades las que actúan, sino el hombre por medio de ellas.

En el juicio de conciencia, como en todo acto de conocimiento, intervienen pues ambas facultades, como también muchos otros elementos tanto internos como externos a la persona.

La verdad como tal no puede ser negada porque se presenta como bien. Sin embargo, cabe perfectamente el olvido o la no consideración de verdades conocidas para obrar según una inclinación desordenada. Puede también considerarse sólo el aspecto que favorece una mala inclinación y despreciarse el conocimiento del desorden moral que entraña seguir ese apetito. De este modo se puede llegar a negar la verdad en cuanto repugna a la inclinación del sujeto.

El hombre cuenta con los medios adecuados para conocer la moralidad de sus actos y puede, por tanto, juzgar y dirigir su conducta, aunque encuentre algunas dificultades para ello, como la experiencia corrobora. Las dificultades no surgen normalmente de la imperfección o limitación de nuestra capacidad natural de conocer las exigencias morales objetivas de la realidad de nuestros actos, sino de esas disposiciones personales que son las que en definitiva impiden el paso de la luz que Dios ha puesto en nuestra inteligencia. Pero esas dificultades existen y no podemos negarlas ni dejar de considerarlas a la hora de estudiar las situaciones en que se presentan deformacio-

nes en la conciencia. Más aún, el intentar individuar estas causas nos permite entender mejor el empeño y la lucha que ha de poner todo hombre para que esa luz no se extinga y esté siempre actuante, de forma que acierte en la práctica a distinguir con claridad la bondad o malicia que encierra cada uno de sus actos.

En el presente estudio queremos contribuir a clarificar la noción de «conciencia habitual» mostrando la influencia que tienen todas las disposiciones personales —rectitud de la voluntad, pasiones y vicios, práctica de las virtudes morales, etc.— en el juicio de conciencia. De este modo se pueden entender mejor los estados de conciencia y sus causas, siendo consecuentes con la noción de conciencia como acto o juicio de nuestra inteligencia. No nos detendremos, por tanto, en los hábitos intelectuales que intervienen en el juicio moral, sino en los factores subjetivos extrarracionales que dan lugar a los estados de conciencia o a la denominada «conciencia habitual».

1 *Influencia de las disposiciones personales en el conocimiento moral*

La adquisición de cualquier conocimiento hace referencia a la libertad humana: la verdad es el bien del intelecto, y la voluntad es la que mueve el intelecto al fin que quiere. Es decir, para conocer algo, en primer lugar se ha de querer conocerlo. Esto, que afecta al aprendizaje de cualquier ciencia e, incluso, a lo que enseña la realidad misma (hasta para percibir lo evidente hace falta estar bien dispuesto), es particularmente decisivo para el conocimiento teológico, sea natural o sobrenatural, porque es conocimiento de la Causa Primera y Fin Ultimo: es decir, «conocimiento sapiencial, decisivo para el destino eterno del hombre y para su conducta; que, por tanto, pone inmediata e inevitablemente en juego la rectitud de la voluntad, porque entraña reconocer la propia situación ante Dios y ante las cosas, con la consecuencia de evidentes obligaciones morales. Así, pues, el conocimiento moral —por ser sapiencial— constituye siempre una actividad (un obrar) moral»⁶.

Como bien expresa Santo Tomás, «en otras ciencias basta que el hombre sea perfecto según el entendimiento; en éstas, sin embargo,

6. R. GARCÍA DE HARO-I. DE CELAYA, *La moral cristiana*, Rialp, Madrid 1975, pp. 114-115.

se requiere que sea perfecto según el entendimiento y según el afecto»⁷.

Existe, por otra parte, algo que la fe nos enseña y que es, además, un hecho de experiencia cotidiana y universal. El pecado redujo al hombre a una condición en la cual le resulta difícil vivir según su propia dignidad. Nacemos con una debilidad innata para conocer y obrar el bien conveniente a nuestra naturaleza. «El pecado original redujo al hombre a un estado deplorable: el desencadenamiento de la triple concupiscencia hace falsa, en su raíz, toda moral de concepción socrática. La depravada inclinación del apetito sensitivo lleva como consecuencia una malversación del juicio moral. Los hombres en este estado tenemos una gran facilidad para juzgar convenientemente aquello a que nos inclina nuestro deseo, de forma que, mientras éste permanece en pie, nos convencemos de la rectitud de aquello que queremos que sea recto»⁸.

En la Encíclica *Humani Generis* se expone claramente esta realidad propia de la condición actual de la naturaleza humana: «El intelecto humano, para adquirir tales verdades, tropieza con dificultades, surgidas tanto del influjo de los sentidos y de la imaginación, como de los malos deseos dependientes del pecado original. Por lo cual sucede que, en este tipo de cosas, los hombres se persuaden a sí mismos con facilidad, de que aquellas cosas, que no quieren que sean verdaderas, son falsas o por lo menos dudosas»⁹.

Quizá, cuando se trata de pronunciarnos de un modo abstracto y universal sobre la bondad o malicia de una acción, lo podamos hacer guiados únicamente por nuestra inteligencia, y el juicio proferido no se halle afectado por nuestra propia inclinación subjetiva. Ahora bien, la cuestión cambia cuando el juicio se refiere a una acción concreta que, aquí y ahora, se nos presenta como realizable. Entonces la objetividad de nuestro juicio cede ante la presión del apetito que empuja y determina una dirección concreta. En este caso, el juicio del intelecto— del intelecto práctico— no puede estar en contradicción con la disposición apetitiva. Así lo indica Santo Tomás diciendo: «El apetito siempre se refiere a lo particular de tipo práctico; el juicio de la razón versa a veces sobre algo universal: y entonces es algunas veces contrario a la disposición del apetito. Pero el juicio con respecto

7. In Ep. ad Hebr., c. 5, lect. 2.

8. J. M. PERO-SANZ, *El conocimiento por connaturalidad (La afectividad en la gnoseología tomista)*, Universidad de Navarra, Pamplona 1964, p. 176.

9. Pío XII, Encíclica *Humani Generis*, AAS (1952), pp. 565 y ss.

a esta cosa particular —operable— tal como se presenta ahora, nunca puede ser contrario al apetito»¹⁰.

En efecto, esta conveniencia del intelecto práctico con el apetito a la hora del juicio de acción, es una de las más conocidas enseñanzas de la escolástica, que ya Aristóteles había enunciado en su completa universalidad. De la disposición del sujeto depende la consideración del mismo sobre los bienes o fines:

«Tal como cada uno es, le parece que es el fin»¹¹.

La consecuencia de esto es inmediata y el Filósofo la comprendió: el intelecto práctico hallará su verdad en conformidad con el apetito recto: «La verdad del intelecto práctico consiste en estar de acuerdo con el apetito recto»¹². La rectitud del apetito tiene en este campo del conocimiento moral una función primordial¹³.

Entendemos así que, en el juicio de conciencia, todos estos factores subjetivos cobren un especial relieve. Cuando lo que corresponde juzgar es la propia conducta, entran en juego muchos elementos que no son propiamente intelectuales: «especial repercusión tiene esta unidad interna del hombre cuando el conocimiento moral llega a su ápice en el juicio de conciencia: cuando para regir su propia conducta, lo aplica a la acción concreta: entonces el conocimiento se presenta con toda su perentoriedad vital, previniendo, antes de realizar un acto, sobre su bondad o su maldad moral, y siguiéndolo con la recriminación o aprobación consecuente. Este juicio certero no es posible sin la rectitud moral de la voluntad: para el sano juicio de conciencia no basta ni siquiera la debida ciencia moral, sino que se requieren *in actu* las virtudes morales que inclinan a juzgar debidamente en el caso concreto»¹⁴.

Entre doctrina y vida hay siempre una estrecha relación. La experiencia corrobora que no hay nunca una escisión duradera entre lo que se piensa y como se actúa: paralelo al camino que señala la doctrina moral que se mantiene, discurre el camino que se vive; más aún, se podría decir que se trata de un único camino que se abre y se recorre a la vez con la mente y con la vida entera. Y así, nunca se puede dar un conocimiento recto de todas las cosas, junto con un

10. *De Veritate*, q. 24, a. 2, c.

11. ARISTÓTELES, *Ethic. a Nic.*, L. XI, c. 2.

12. *Ibidem*, L. III, c. 4.

13. Cfr. J. M. PERO-SANZ, *El conocimiento por connaturalidad. (La afectividad en la gnoseología tomista)*, Universidad de Navarra, Pamplona 1964, pp. 177-178.

14. R. GARCÍA DE HARO-I. DE CELAYA, *La moral cristiana*, Rialp, Madrid 1975, p. 116.

mal uso continuado de ellas. Es lo que señala con gran acierto la conocida frase: «o se vive como se piensa o se acaba pensando como se vive».

Por eso, en las falsas doctrinas o en los procesos que tienden a la descomposición de los verdaderos principios morales no se puede pensar que intervengan sólo factores meramente intelectuales: la aceptación de formulaciones erróneas que podrían parecer solamente intelectuales contienen ya, o son productos de un desorden propiamente moral: «el resultado total es fruto de una actitud vital que revierte en los mismos principios morales, a la vez que la quiebra de éstos acelera la agudización de esta actitud. Entendimiento y voluntad, conocimiento y conducta moral, son dos fuerzas que confluyen y se entrelazan continuamente: es difícil saber dónde comienza el desorden, pero es cierto que antes de llegar a término se han encontrado y ayudado mutuamente en el proceso disgregador»¹⁵.

El punto de encuentro entre estas dos componentes viene a ser la conciencia moral. Se equivocaría quien pensara que basta poseer —inicialmente al menos— todos los principios morales en abstracto, para juzgar rectamente en cada caso. De ser así, el mejor moralista sería necesariamente el hombre de conciencia más delicada, y el más ignorante el de menor rectitud, afirmación que dista mucho de ser verdadera. Cuando entra en juego la propia vida, y hay que cargar con las consecuencias del propio obrar, es muy posible eludir el dictamen de la conciencia por falta de la necesaria rectitud.

Veamos pues, más en detalle cómo influyen estas disposiciones personales —rectitud de la voluntad, virtudes morales, pasiones, etc.— en nuestro conocimiento moral. Busquemos las raíces morales en este conocimiento intelectual para obtener los fundamentos que nos permitan entender las deformaciones de conciencia y, en general, los estados habituales de la misma.

a) *Relaciones entre entendimiento y voluntad*

Las facultades del hombre no son compartimentos estancos. Es el hombre el que entiende a través de su inteligencia y el que quiere por la voluntad. Hay una unidad en el hombre que es el que actúa a través de sus potencias¹⁶. Por esta unidad que se da en el hombre

15. R. GARCÍA DE HARO-I. DE CELAYA, *o.c.*, pp. 195-196.

16. El corazón no es nunca ajeno a la verdad. En rigor, no es el entendimiento el que entiende ni la voluntad la que quiere; sino el hombre el que entiende por su entendimiento y quiere por su voluntad, siempre que quiere entender y

resulta que sus facultades se encuentran mutuamente relacionadas. No se confunden, pero se encuentran la una en la otra debido a la simplicidad del alma. «A las potencias del alma, por lo mismo que son inmateriales, compete reflexionar sobre sí mismas; por ello tanto el intelecto como la voluntad vuelven sobre sí, y cada una de estas potencias sobre la otra, y sobre la esencia del alma, y sobre las demás potencias. De tal manera que el intelecto se entiende a sí mismo, entiende a la voluntad, a la esencia del alma y a todas las demás potencias. De modo semejante la voluntad quiere querer, y que el intelecto entienda, y quiere la esencia del alma, y lo mismo acerca de las demás cosas. Así, pues, al referirse una potencia a la otra, se compara con ella según su propiedad. El intelecto, cuando entiende el querer de la voluntad, adquiere la razón del querer; y la voluntad, cuando incide sobre las potencias del alma, lo hace en cuanto cosas a las cuales conviene el movimiento y la operación, e inclina a cada cual a su propia operación. Y así, la voluntad no sólo mueve a modo de causa agente lo exterior, sino también las mismas potencias del alma»¹⁷.

Por consiguiente, la razón mueve a la voluntad mostrándole el objeto (que es su fin), pero la voluntad mueve a la razón imperando su acto¹⁸. Estas dos potencias, intelecto y voluntad «se implican mutuamente»¹⁹, y en sus operaciones «hay una cierta similitud con el movimiento circular, en el cual el último movimiento viene a ser primero (...). Así, aunque el intelecto sea *simpliciter* anterior a la voluntad, sin embargo, por la reflexión viene a ser posterior y de este modo la voluntad mueve al intelecto»²⁰.

No se trata de un movimiento circular sin un origen identificable. Todo comienza por el apetito natural que mueve el intelecto al acto que le es propio²¹. Pero una vez consumado este primer acto del entendimiento, actúa nuevamente la voluntad, cuya inclinación será decisiva para las siguientes operaciones del intelecto. El conocimiento es un acto que pertenece única y exclusivamente al intelecto; pero

entiende lo que quiere» (C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid 1969, p. 136).

17. *De Veritate*, q. 22, a. 12, c.

18. Cfr. *Ibidem*, q. 24, a. 6, ad 5.

19. *De Virt. in comm.*, q. un., a. 7, c.

20. «Ad primum ergo dicendum, quod cum in reflexione sit quaedam similitudo motus circularis, in quo est ultimum motus quod primo erat principium, oportet sic dicere in reflexione, ut illud quod primo erat prius, secundo fiat posterius; et ideo, quamvis intellectus sit prior voluntate simpliciter, tamen per reflexionem efficitur voluntate posterior; et sic voluntas intellectum movere potest» (*De Veritate*, q. 22, a. 12 ad 1).

21. «Ad secundum dicendum, quod non est procedere in infinitum (*Ibidem*, ad 2).

en el ejercicio de la operación concurre la voluntad consintiendo o imperando. Y esto por la misma naturaleza de nuestras facultades.

La voluntad no conoce la verdad, pero se la presenta como conveniente o no conveniente. En el primer caso, la voluntad se complacerá en el conocimiento, y podrá aplicar más perfectamente la potencia cognoscitiva a su objeto: moverá al intelecto a que aprehenda el objeto más perfectamente e intensificará el acto intelectual para conocerle mejor. Pero, cuando a la voluntad le repugna alguna verdad, puede lograr que el entendimiento desista del empeño de conocer o no mire un determinado aspecto, apartando la mente de su consideración, ocupándola en otras cosas que le alejen de las evidencias que le resultan odiosas. Por eso dice Santo Tomás que entendemos porque queremos, imaginamos porque queremos, y usamos de todas las demás potencias y hábitos porque queremos²².

Es claro pues, que todo acto que no venga determinado por la fuerza cae bajo el libre imperio de la voluntad; es decir, puede ser imperado, o por el contrario, impedido por ella. Por lo que afecta al conocimiento, tanto más fácilmente podrá ser impedido cuanto menos espontánea y más compleja sea la operación por la cual ha de alcanzar la verdad. Y no porque la voluntad sea competente para dictaminar sobre la verdad de las cosas, sino sencillamente porque ha de intervenir y puede interferir en las operaciones de la mente que caen bajo su imperio: impidiendo el ejercicio de la facultad intelectual o bien aplicándola a otro objeto que estime más conveniente.

Cuanto más se aleja una verdad de la evidencia inmediata, más fuerte es el influjo de la voluntad: «a los primeros principios el hombre asiente por necesidad»²³, afirma Sto. Tomás. Pero cuando el hombre, por la imperfección de su entendimiento, requiere razonar y ha de proceder por discurso, la voluntad ha de mover al intelecto para que se aplique, y esto lo hará en mayor o menor grado según le parezca como conveniente o no conveniente a su inclinación. Queda claro así, que el ejercicio de la facultad intelectual, la ciencia —ya sea empírica, filosófica o teológica—, cae bajo la responsabilidad moral del hombre, pues está en manos de su libertad²⁴.

Aunque la voluntad esté ordenada esencialmente al bien y la verdad es un bien, cabe que rechace alguna verdad. Y esto porque lo verdadero en general, universalmente considerado, es siempre un

22. Cfr. C.G., III, c. 110.

23. S.Th., q. 82, a. 1, c.

24. In I Sent., d. 22, q. 2, a. 1, ad 3.

bien; pero en particular —ésta o aquélla verdad— puede presentarse como algo contrario o repugnante: «conocer la verdad es en sí mismo amable, por lo cual dice San Agustín que los hombres ‘aman la verdad que les ilumina’. Mas su conocimiento puede resultar incidentalmente odioso, por cuanto impide gozar de algo que se desea»²⁵ o «en cuanto es un estorbo para otras cosas que se aman más (...). Por eso, algunos no quieren conocer la verdadera fe para pecar sin trabas; a estos se refiere la Escritura cuando dice: ‘no queremos la ciencia de tus caminos’ (Iob 21, 14)»²⁶. Así el hombre odia y rechaza a veces una verdad porque no quiere reconocerla como tal.

No podemos olvidar que la verdad en cuanto bien no hace relación al intelecto sino a la voluntad y, por eso, ésta puede rechazar alguna verdad: porque dada su situación, su mala disposición actual, esa verdad no representa un bien. El intelecto está siempre ordenado a la verdad y no puede por sí solo rechazarla. Pero si esa verdad contraría la disposición de la voluntad, ésta mueve al intelecto a que no la acepte como tal. Además, si no cambia esa mala disposición de la voluntad, se sigue rechazando esa verdad como un mal, y pronto compromete la acción del intelecto, que es movido a considerar esa verdad que repugna a la voluntad como un error; o a que considere como verdadero lo que a la voluntad le atrae como bueno de acuerdo con su disposición, aunque en realidad sea erróneo. Se entiende así que un primer requisito del conocimiento verdadero sea precisamente una voluntad recta, es decir, ordenada al bien en sí, al bien real; es lo que llamamos rectitud en la voluntad.

Resulta, por tanto, que esta rectitud es condición y, de algún modo, la medida de la verdad en la razón práctica: «Es manifiesto que la rectitud del apetito respecto al fin es la medida de la verdad en la razón práctica. Y conforme a esto, la verdad de la razón práctica se determina por su acuerdo con la rectitud del apetito. A la vez, la verdad de la razón práctica es regla de la rectitud del apetito respecto a las cosas que son para el fin. Y por tanto, conforme a esto se dice que el apetito es recto cuando sigue fielmente lo que la razón verdadera indica»²⁷. Por esto, cuando falta la rectitud como virtud, ante la más mínima dificultad la inteligencia cae en el error: «lo mismo que un hombre de débil complexión, por cualquier cosa enferma, así la inteligencia del hombre que no está asentada en la

25. *S. Th.*, I-II, q. 29, a. 5, ad 2.

26. *Ibidem*, c.

27. *In IV Ethic.*, lect. 2.

verdad, tampoco tiene poder para juzgar lo verdadero, y a la mínima dificultad que le surge, incide en el error»²⁸.

El bien conocido pide ser realizado. Cuando su realización es ardua, «implica una entrega decidida de la voluntad, y el temor a esa entrega puede determinar un apartamiento de la luz. De ahí que, si la voluntad se encuentra desviada del bien —o, más precisamente, busca su bien donde no lo está—, se resiste a mover al entendimiento hacia el conocimiento de realidades que contrarían —de ser vistas— las propias inclinaciones. Se introduce, de este modo, un freno en la inteligencia, en su natural tendencia a la verdad, e incluso se la puede mover a crear —en virtud de esa opción radical que invierte las relaciones entre ser y pensamiento, conciencia y ley —una torcida interpretación de la verdad, es decir, a presentar el error como verdad»²⁹.

Vemos así que inteligencia y voluntad se encuentran estrechamente unidas y entrelazadas. En la conciencia moral este nexo aparece de un modo muy peculiar: «La conexión entre inteligencia y voluntad —enseña Juan Pablo II— aparece explícitamente sobre todo en el acto de conciencia, es decir, en el acto con el cual cada uno valora la razón de bien o mal inherente a una acción concreta»³⁰. Se entiende así, que para juzgar rectamente la propia conducta no basta el conocimiento abstracto de unos principios morales, sino que se requiere una voluntad recta que quiera el bien real que le presenta la razón, lo que sólo es posible por el ejercicio de las virtudes. «Es claro, pues, que la primera condición para el progreso en el conocimiento de la verdad es una voluntad recta, que esté derechamente ordenada al bien; al bien real, se entiende, lo que es bueno en sí y, en consecuencia, al bien del entendimiento —que no es otro que la verdad—, el bien más alto de la criatura inteligente. Sólo con esa rectitud de voluntad somos capaces de sortear los riesgos de errar que abundan tanto en el presente estado de vida. Amar la verdad es la primera condición para conocerla. La cosa no es fácil, desde luego; porque no es fácil mantener esa rectitud lineal, firme, entera. No es fácil porque es fácilmente alterable por las pasiones que gravitan sobre la voluntad, e indirectamente por tanto, sobre el entendimiento. No es que la voluntad no pueda alzarse con-

28. *In Ep. ad Tim.*, c. 6, lect. 1.

29. R. GARCÍA DE HARO, *La conciencia moral*, Rialp, Madrid 1978, pp. 155-156.

30. JUAN PABLO II, *Discurso al Congreso Univ'80*, en «L'Oss. Rom.», 2-IV-80, p. 2.

tra ellas y dominarlas en condiciones normales, pero las sufre y puede abandonarse libremente a su curso»³¹.

b) *Influencia de las pasiones y hábitos viciosos en el conocimiento*

La influencia de las pasiones en nuestros juicios sobre las cosas, facilitando o entorpeciendo nuestro conocimiento, es un hecho de experiencia común: «Es evidente que las disposiciones del sujeto son cambiadas por las pasiones del apetito; así, bajo la influencia de una pasión juzga el hombre conveniente lo que repugnaría fuera de esa pasión, como al airado le parece bueno lo que otro sosegado encuentra malo. Y de este modo, por parte del objeto, el apetito sensitivo mueve a la voluntad»³². Por eso, afirma también Santo Tomás, que cuanto más libre está el alma de las pasiones, y purificada de los afectos desordenados, tanto más «asciende en la contemplación de la verdad, hasta poder saborear cuán suave es la Verdad de Dios»³³.

Que una cosa sea considerada como buena o mala depende de un doble factor: la bondad o malicia objetiva de la cosa, y la disposición del sujeto. Por esto, no consideramos del mismo modo las cosas cuando nos encontramos bajo la influencia de una pasión o cuando tal pasión está ausente: «La percepción de una cosa como buena y conveniente depende de dos causas: de la condición del objeto percibido y del sujeto que la percibe, pues la conveniencia es una relación y, como tal, depende de los dos extremos; así el gusto en diversas disposiciones no percibe de la misma manera lo que le conviene o no. Por eso dijo el Filósofo: Cual es cada uno, tal le parece el fin»³⁴.

Es claro así que de la disposición más o menos adecuada del apetito se sigue un juicio práctico más o menos recto: «Se puede sufrir doblemente una insensatez en el juzgar: por (...); o por engolfar el hombre su sentido en las cosas terrenales, con lo cual se vuelve inepto para captar lo divino, en conformidad con aquello: 'el hombre animal no percibe lo del Espíritu de Dios', lo mismo que sucede cuando se tiene el gusto estragado con mal humor, que no saborea lo dulce»³⁵.

La pasión, junto con la voluntad desviada por hábitos viciosos,

31. A. OROZCO, *La libertad en el pensamiento*, Rialp, Madrid 1977, p. 126.

32. *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 2, c.

33. *In Ioann.*, c. 1, lect. 11,1.

34. *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 2, c.

35. *S. Th.*, II-II, q. 46, a. 2, c.

fuerzan al intelecto a juzgar de acuerdo con lo que el hombre es ya de alguna manera: «El hombre apetece de acuerdo con los propios hábitos, cuya inclinación se hace connatural al que los posee, hasta el punto que —como dice el Filósofo— la costumbre constituye una segunda naturaleza; o como afirma Tulio, que la virtud conspira con la razón al modo en que lo hace la naturaleza. De una manera semejante el vicio, siendo también como una cierta naturaleza, inclina a lo que le resulta conveniente: y así a los que tienen el hábito de la impureza les parece bueno lo que conviene a la lujuria, de un modo casi connatural»³⁶.

Si el hombre tiene la voluntad anclada en unos bienes particulares a los que no está dispuesto a renunciar, procurará acomodar sus actos en orden a la satisfacción de esos deseos. Por ejemplo, si ponemos nuestro último fin en el placer de la carne, toda nuestra conducta seguirá esa desviación, violentando con fuerza la rectitud de nuestra razón; y si el desorden es pertinaz, se acaba por oscurecer los fundamentos, llegando a lo que se llama la ceguera de la mente: «de la lujuria nace la ceguera de la mente, que excluye totalmente el conocimiento de los bienes espirituales»³⁷.

Se llega así a corromper de tal modo el afecto del hombre que carece ya de toda rectitud de juicio sobre el bien: «El hombre que tiene estragado el gusto es incapaz de enjuiciar rectamente los sabores, de modo que a veces abomina de los gustos agradables y apetece los que son aborrecibles: en cambio, quien lo tiene sano sabe juzgar acertadamente de los sabores. De modo semejante, el hombre que tiene corrompido el afecto, como conformado a las cosas mundanas, carece de rectitud de juicio sobre el bien; por el contrario el que tiene sano el afecto, habiéndole renovado la gracia todo su sentir, juzga certeramente el bien»³⁸.

De este modo, el hombre entregado a los sentidos no puede entender lo que está por encima de ellos, porque el apetito carnal no entiende que sea bueno más que lo que deleita a la carne³⁹. Así resulta

36. *De Veritate*, q. 24, a. 10, c.

37. *S. Th.*, II-II, q. 15, a. 3, c.

38. *In Ep. ad Rom.*, c. 12, lect. 1.

39. «... que al hombre animal las cosas según el espíritu le parezca estúpidas, no proviene precisamente de la rectitud de sus sentimientos: le sucede a la inversa que a los sabios, que consideran estúpidas las cosas que a los estúpidos, a causa de su corta inteligencia, les parecen maravillosa sabiduría. El hombre entregado a los sentidos no puede entender lo que está por encima de ellos, porque el apetito carnal no entiende que sea bueno más que lo que deleita a la carne. Y esto es lo que continúa diciendo la Escritura: «y no es capaz de entender» (*In Ep. I ad Cor.*, c. 2, lect. 3).

lógico que quien se abona a los placeres sensibles cada vez encuentra más dificultad para reconocer los caminos de Dios, pues va rodeando su corazón de una corteza de podredumbre sensual que le impide sentir y seguir las llamadas de Dios⁴⁰. Por culpa propia, se siente tedio ante los bienes espirituales y se debilita la mente para su conocimiento⁴¹. Por eso, «la pureza es necesaria para que la mente se aplique a Dios. La mente humana, en efecto, se contamina al sumergirse en las cosas inferiores, al igual que cualquier cosa se inficiona si se mezcla con algo más bajo, como la plata con el plomo. Es preciso que la mente se desapegue de las cosas inferiores para poder unirse a la Suprema realidad. La mente, si no es pura, no puede aplicarse a Dios»⁴².

El error en el juicio no puede darse en los primeros principios, pero sí en los principios que se derivan de ellos y en sus aplicaciones concretas. Y es aquí donde pueden intervenir —e intervienen efectivamente— las pasiones: «La fuerza de la concupiscencia o de alguna otra pasión, llega a veces a absorber de tal modo la razón que impide la aplicación del juicio universal de la *sindéresis* al acto particular»⁴³.

El ímpetu de la pasión es lo que impide que la razón considere lo que conoce o hace que no aplique a lo particular la ciencia universal; y de este modo «la pasión arrastra a la razón a juzgar en lo particular contra la ciencia universal que ésta posee»⁴⁴. Sucede así que los principios conocidos por el *intellectus* o por el hábito de la ciencia se corrompen en lo particular por efecto de alguna pasión: «como al vicioso, cuando le vence la concupiscencia, le parece bueno aquello que desea, aunque contraría el juicio universal»⁴⁵.

Y esto es así por una razón muy clara: la pasión, mediante los sentidos internos modifica el dictamen del entendimiento práctico, que depende en su conocer de los datos suministrados por la parte sensitiva: la aprehensión de la fantasía y el juicio particular de la cogitativa se modifican a causa de la pasión, y consiguientemente obran un cambio en el juicio intelectual. Santo Tomás lo expresa en los siguientes términos: «El juicio y la aprehensión de la razón se ven impedidos por la vehemente y desordenada aprehensión de la imaginación y por el juicio de la estimativa. Y es claro que la aprehensión

40. Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, n.º 130.

41. *S. Th.*, II-II, q. 15, a. 2, c.

42. *S. Th.*, II-II, q. 81, a. 8, c.

43. *De Veritate*, q. 16, a. 3, c.

44. *S. Th.*, I-II, q. 77, a. 2, c.

45. *S. Th.*, I-II, q. 58, a. 5, c.

de la imaginación y el juicio de la estimativa siguen a la pasión del apetito sensitivo, así como el juicio sobre el gusto sigue a la disposición de la lengua. Por eso vemos que los hombres dominados por una pasión no apartan fácilmente la imaginación de aquellas cosas que tan íntimamente les afectan. Por consiguiente, el juicio de la razón casi siempre sigue a la pasión del apetito sensitivo»⁴⁶.

Queda clara así la gran influencia que ejercen las pasiones en el juicio práctico, y, por tanto, en el juicio de conciencia. Como todo juicio práctico —y con más fuerza aún, en cuanto toca dictaminar la moralidad y, por tanto, si debe realizarse u omitirse un acto— el juicio de conciencia se ve modificado y alterado mientras la pasión está presente: «opera, además, un efecto de sublimación, es decir, transfigura el objeto y lo deforma, haciendo que la fantasía represente nada más los motivos de bondad del objeto, los exagere y oculte los aspectos malos del mismo»⁴⁷. De este modo las pasiones también pueden ser la causa de la ignorancia de ciertos principios morales y de los errores de conciencia⁴⁸.

c) *Las deformaciones de conciencia*

Todos estos factores pueden llevar paulatinamente a una deformación de la conciencia. Es todo un proceso que requiere tiempo y el negarse a oír la voz de la conciencia una y otra vez. Un proceso que comienza cuando no se quiere reconocer el mal que la conciencia recrimina: «cuando la conducta es contraria a lo que la conciencia determina, si hay verdadera lucha —que, en tal caso, se traduce en

46. *S.Th.*, I-II, q. 77, a. 1, c.

47. M. UBEDA-F. SORIA, Introducción a las qq. 8-10 de a *Suma Teológica* (I-II), Ed. Bilingüe de la BAC, t. IV, Madrid 1954, p. 313.

48. «En las relaciones entre ignorancia y libertad, las pasiones juegan un papel importante: los principios comunísimos de la moral natural nunca pueden borrarse del corazón humano, y por tanto, no cabe en ellos la ignorancia o el error en su formulación abstracta; es posible, sin embargo, que en su concreta aplicación las pasiones aten el juicio del entendimiento, para que no considere ese caso particular como incluido en el principio universal, y con ello se produce el 'error de elección'. Las convicciones erróneas, las malas costumbres y los vicios, también son capaces de impedir el conocimiento de los preceptos morales secundarios, y en este caso tiene lugar la 'conciencia errónea' (Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 94, a. 6, c.). Es lógica esta relación entre pasiones e ignorancia: el entendimiento conoce por abstracción de las cosas sensibles, por eso las pasiones corporales y sensibles hacen que el hombre aplique a ellas su intención y dificultan el recto conocimiento, en especial de lo que hace referencia al fin último; entre las pasiones, la lujuria y la gula son más vehementes, y producen mayor debilidad en el entendimiento: respectivamente, la ceguera de la razón que casi de modo absoluto excluye el conocimiento de los bienes espirituales, y la estulticia que, sin llegar a esos extremos, debilita fuertemente dicho conocimiento» (E. COLOM, *Dios y el obrar humano*, EUNSA, Pamplona 1976, p. 163).

un recomenzar por la penitencia—, la luz de la doctrina no se pierde. Pero si no se está dispuesto a reconocer y rectificar el error, comienza una espiral viciosa de progresiva y creciente deformación: como no es soportable la discordancia entre la que la conciencia dicta y lo que se está decidido a hacer o seguir haciendo, la falta de rectitud en la voluntad requerirá, tarde o temprano, el concurso del entendimiento: la autojustificación. La entidad del mal que no se quiere rectificar, se difumina, se buscan argumentos y razones que defiendan las apariencias de bondad que hay en tal comportamiento»⁴⁹.

Oscurecidos los principios morales y ahogado el remordimiento, se produce un progresivo endurecimiento del corazón, y de este modo, la sordera moral se hace cada vez más inevitable: sólo se está dispuesto a escuchar la doctrina que corresponde a la conducta que se mantiene: «no podrán sufrir la sana doctrina, sino que, teniendo una comezón extremada de oír doctrinas que lisonjeen sus pasiones, recurrirán a una caterva de doctores propios para satisfacer sus deseos desordenados, y cerrarán sus oídos a la verdad»⁵⁰. Los hábitos malos van arraigando en el alma de tal manera, que la hacen sorda a la voz de Dios: «Oiréis con vuestros oídos, y no entenderéis y por más que vierais con vuestros ojos, no miraréis; porque embotado su corazón este pueblo ha tapado sus oídos, y apretado las pestañas de sus ojos, por miedo que con ellos vean, y oigan con sus oídos, y entiendan con el corazón y así se conviertan, y yo les dé la salud»⁵¹.

Este oscurecimiento de la luz de la conciencia no es nunca natural en el hombre. Para que se verifique, es necesario un desorden en la voluntad que actúa en contra del modo natural de conocer, impidiendo que se presente claramente la luz de los principios morales en la conciencia; hay que hacer «violencia a los principios universales conocidos por la luz natural de la razón, usados hasta entonces; y violencia a la rectitud tendencial de la voluntad, ordenada al bien de la razón»⁵².

Es algo, por tanto, que entraña siempre responsabilidad moral. Como toda nuestra actividad intelectual el conocimiento moral está sujeto a «la responsabilidad de no negarse a la verdad, a las evidencias, como tantas veces sugiere la tentación subjetivista. Un no a la verdad, aunque se trate de una verdad pequeña, es como cerrar una

49. R. GARCÍA DE HARO-I. DE CELAYA. *o.c.*, p. 196.

50. 2 Tim 4, 3-4.

51. Act, 28, 26-28.

52. C. CARDONA, *o.c.*, p. 132.

ventana a la luz del alma —la verdad es luz—; es una luz que se apaga y que impide ver otras verdades. Y poco a poco uno va amando la oscuridad en lugar de la luz. Porque la ceguera mental no aparece de golpe, sino a fuerza de cerrar pequeñas ventanas, y luego las grandes. Y así, hasta que uno se desconecta enteramente de la realidad y —por fuerza— ha de crearse un mundo de ilusión y de ensueño que siempre tendrá un amargo y quizá trágico, eternamente trágico, despertar. Son los que —dice el Apóstol— caminan en la vanidad de sus pensamientos; los que tienen el entendimiento oscurecido por las tinieblas (Eph 4,17)»⁵³.

El odio de la voluntad al bien verdadero es el que causa el entenebrecimiento de la conciencia: «no amaron la luz, porque sus obras eran malas. Es algo evidente, ya que todo el que obra mal odia la luz. Y no dice el que obró sino el que obra: porque si alguien obró mal, pero se ha arrepentido, y reconociéndolo se duele, no odia la luz, sino que vuelve a ella. Pero el que obra el mal, es decir, persevera en él, no se duele ni vuelve a la luz, sino que la odia: no en cuanto manifiesta la verdad, pero sí en cuanto le reprocha de su pecado»⁵⁴.

Existen además otros factores que pueden contribuir a perder esa guía clara que nos marca la ley divina. Un ambiente relajado y de malas costumbres facilita perder claridad a la hora de juzgar la propia conducta o la ajena. Cuando el mal está más extendido y generalizado en una sociedad, suele ser más difícil mantener los principios fundamentales, sobre todo si no se lucha contra ese mal y se deja uno arrastrar por el ambiente. Esto nunca suprime la responsabilidad personal ya que por muy malo que sea un ambiente, todo hombre cuenta con los medios adecuados y necesarios para advertir el mal que encierran determinados comportamientos, aunque se encuentren muy extendidos e incluso se presenten como bienes en una sociedad permisiva. En definitiva, para aceptar esos postulados erróneos y aceptarlos hace falta la complicidad personal. No cabe nunca ampararse en los usos o costumbres sociales para justificar conductas reñidas con la ley moral.

Formar la propia conciencia es, por tanto, un deber personal ineludible. Todo hombre debe esforzarse por adquirir los criterios y los principios fundamentales para enjuiciar con rectitud y según el querer de Dios, las diversas situaciones que se le plantean en su vida aunque las circunstancias y el ambiente en que se desenvuelve sean

53. A. OROZCO, o.c., pp. 124-125.

54. *In Ioann*, c. 3, lect. 4.

hostiles. Más aún, en esos casos su obligación es más apremiante en cuanto corre mayor peligro de dejarse arrastrar por ese ambiente cuyo peligro de contagio es evidente; debe tener la necesaria formación y solidez para poderse oponer a esos errores que se presentan disfrazados de bondad.

Pero es evidente que a medida que avanza el desorden moral, se hace más difícil reconocer la inmoralidad de ciertos principios y situaciones claramente contrarias a las normas morales más elementales. Así «no es de sorprender que en países tradicionalmente cristianos, donde el permisivismo no ha encontrado barreras, se aprueben leyes que por ser más violencia que ley tienen consecuencias negativas aún para la misma vida civil; son leyes que años antes eran repudiadas incluso por los sectores más opuestos a la verdad, y no es —en absoluto— que la moral natural cambie a través de los tiempos —suelen ser vicios ya legalizados o tolerados en la decadencia de diversas civilizaciones—, sino que un ambiente licencioso sofoca los grandes ideales y la lucidez de la mente, sin que resulte difícil a los fautores del mal engañar a quienes llamándose cristianos no se esfuerzan por vivir como tales; de ahí que para un conocimiento moral verdadero, resulte imprescindible una conducta recta porque 'es frecuente que cuando se obra con negligencia respecto a algunas cosas, también se oscurezca su conocimiento. En efecto, lo que se descuida totalmente en la actuación, insensible y gradualmente también lo olvida la memoria. Por eso la S. Escritura cuida de que conozcamos y estemos instruidos acerca de Dios, para que rectamente le sirvamos con las obras' ⁵⁵» ⁵⁶.

Por eso, queremos insistir, el acallarse la conciencia es siempre un proceso donde hay culpa personal. Un proceso cuyas etapas se cumplen inevitablemente cuando no se rectifica la propia conducta: «se provoca primero la duda sobre si el acto es tan malo como se había juzgado, luego se da poca importancia al hecho, y poco a poco se va desechando con más facilidad la voz de la conciencia, hasta llegar casi a no escucharla, como ocurre en personas pervertidas. Son los sucesivos estados de la conciencia deformada: culpablemente dudosa, laxa o relajada, y, finalmente, cauterizada, en la que parece no oírse la voz de Dios» ⁵⁷.

Es la soberbia, en definitiva, la que lleva al hombre a no querer

55. S. MARCOS EREMITA, *De his qui putant se op. iust.* (PG 65, 931).

56. E. COLOM, *o.c.*, p. 161.

57. R. GARCÍA DE HARO, *o.c.*, p. 147.

reconocer los propios errores y pecados. Dada nuestra debilidad es imposible no cometer equivocaciones o realizar actos que tienen razón de pecado. En el momento del pecado, la pasión y el afán de conseguir el bien desordenadamente amado ocupa la inteligencia —nubla nuestra visión— y la hace despreciar o no ver la razón de maldad del acto; pero luego —cuando la pasión ha desaparecido o el apetito ya está saciado— el juicio de la inteligencia puede volver a su rectitud original y juzgar al acto. Pero la soberbia es la que impide reconocer el mal que se ha realizado: el soberbio se niega a reconocer su propio error y niega el pecado cometido. La entidad del mal que no se quiere reconocer se difumina, se buscan argumentos y razones que defiendan las apariencias de bondad que hay en tal comportamiento. Al no rectificar, los malos hábitos van arraigando en el alma, siendo cada vez más difíciles de arrancar: «Cerrados a la luz divina por la soberbia, 'Dios les abandonó a los deseos de su depravado corazón, a los vicios de la impureza' ⁵⁸. Las pasiones del orgullo y de la lujuria parecen ayudarse mutuamente en la progresiva ceguera que se produce. La nueva naturaleza, que han ido formando los hábitos malos, exige que el hombre se constituya en ley para sí mismo: se arremete contra todos los principios morales que se han rechazado con la vida y resultan así ajenos y contrarios ⁵⁹, y hay que empezar con otros, desde los que se construye un orden moral perfectamente adecuado, en el que quedan a salvo y plenamente justificados todos los malos deseos del corazón» ⁶⁰.

Y no puede ser de otra manera. La unidad del hombre es tal que no puede quererse por largo tiempo algo como bueno que a su vez se sabe que es un mal: o deja de quererse o ya no se considera un mal; en otras palabras, o se rectifica el juicio y se reconoce el mal realizado, o se termina por defender como bueno lo que se sabía que era un mal. Y es que el hombre se resiste a desligar su conducta de sus conocimientos. La unidad interna de la persona exige esa coherencia entre lo que piensa y lo que hace. No es posible, por tanto, un conocimiento verdadero —especialmente si se refiere a verdades morales— si no se está dispuesto a obrar en consecuencia; por eso, «cuando no queremos reconocer y rectificar nuestros errores, aparecen más o menos veladamente, primero la disculpa, después la autojustificación y por último se eleva a regla general —incluso con visos

58. Rom. 1, 24.

59. Cfr. *S. Tb.*, I-II, q. 29, a. 5, c.

60. R. GARCÍA DE HARO-I. DE CELAYA, o.c., p. 199. Cfr. *In Ep. I ad Cor.*, c. 2, lect. 3.

de bondad— el desorden que no se desea vencer: es la «connaturalidad contranatural» con que el vicio va arraigando en quien no lucha por evitarlo»⁶¹.

Sin la práctica de la virtud de la humildad se oscurecen los principios morales y se deforma la conciencia. Y vemos así que hay una estrecha relación entre conducta viciosa y deformación de conciencia y entre conciencia recta y la práctica de las virtudes morales. Por esto, insisten los manuales que para una conciencia recta y verdadera se requiere la lucha contra las pasiones desordenadas y contra los vicios y se señala éste como uno de los medios para la formación de la conciencia⁶². Sólo con la práctica de las virtudes morales que moderan y dirigen los apetitos del hombre se puede conseguir un recto juicio: de lo contrario, se corrompen los principios y se tuerce el dictamen de la razón⁶³.

Queda claro así que no es suficiente formar una conciencia recta respecto a los principios universales de la moral, sino que es necesaria también esa rectitud respecto a los principios particulares del obrar, y esto se logra por medio de las virtudes que hacen connatural juzgar respecto del fin y de los medios.

d) *Necesidad de las virtudes morales*

De lo visto hasta aquí aparece que para juzgar rectamente de lo singular y concreto no basta el conocimiento de unos principios generales en abstracto: se precisa que la voluntad sea recta y que las disposiciones del sujeto sean buenas. Santo Tomás advierte oportunamente que la virtud moral es precisamente para el recto juicio práctico. Para un juicio especulativo, o para un juicio sobre acciones, pero en universal (que a fin de cuentas sigue siendo juicio especula-

61. E. COLOM, *o.c.*, p. 165.

62. Prümmer, por ejemplo, señala entre los medios para obtener una conciencia verdadera y recta «remotio impedimentorum, quae sunt inordinatae passioness, habitus pravi, tenebrae peccatorum non remissorum, etc.» (M. PRÜMMER, *Manuale teologiae moralis*, I, Herder, Barcelona 1961, p. 201). Entre los medios de formación de la conciencia menciona: «pugna strenua contra inordinatas passioness» (*Ibidem*, p. 238).

63. Como es lógico, no queremos negar o desconocer la posibilidad de la conciencia invenciblemente errónea o de la ignorancia invencible. Aquí queremos destacar la influencia de las disposiciones morales en el conocimiento y en el juicio de conciencia. No analizamos, por tanto, esta posibilidad por escapar a nuestro propósito inmediato. Queremos dejar claro que esta posibilidad existe, y que el hecho de que no tratemos de ella no se debe a que la consideremos una posibilidad remota, o que difícilmente pueda darse en la realidad, sino a que este estudio se centra en los elementos más directamente voluntarios que intervienen en el conocimiento y en el juicio moral.

tivo) no se necesita la posesión de las virtudes morales, basta el conocimiento propio de la ciencia. Sin embargo, cuando se trata de un juicio práctico propiamente dicho, la virtud moral es imprescindible: «El fin de la ciencia práctica no es conocer y especular sobre cada cosa, como en las ciencias especulativas, sino más bien hacerlas. Y, puesto que es en razón de la virtud en razón de lo que somos buenos y hacemos las cosas buenas, para tener ciencia práctica no basta que uno conozca la virtud. Hay que procurar que la tenga en hábito y que use de ella en acto»⁶⁴.

La rectitud del apetito es necesaria para un verdadero dictamen del intelecto práctico. Pero esta rectitud supone la virtud moral radicada en el apetito. Ciertamente en un caso aislado puede el apetito ordenarse de un modo conveniente sin que exista la virtud, pero una permanente rectitud necesita de un hábito que la ordene de un modo estable y duradero. Sólo la virtud moral cumple esta función y sin ella el apetito no se encuentra convenientemente ordenado y, por tanto, no puede haber juicio recto.

A propósito de la necesidad de las virtudes morales para que exista la virtud de la prudencia, explica Santo Tomás la necesidad de las virtudes en el apetito sensitivo para un juicio práctico recto. Dice así: «Otras virtudes intelectuales pueden existir sin la virtud moral, pero la prudencia no; porque la prudencia es la recta norma de las acciones humanas, no solo en general, sino también en lo particular, donde reside en definitiva la acción. La recta razón preexige los principios por cuya virtud procede, y para descender hasta lo particular requiere partir no sólo de los principios universales, sino también de los particulares. En lo que se refiere a los principios universales que rigen su obrar, el hombre se dispone rectamente mediante el hábito natural de los primeros principios (por el que conoce que nunca ha de hacer el mal); y también mediante alguna de las ciencias prácticas. Pero todo esto no le basta para juzgar con rectitud los casos particulares: ocurre a veces que un principio universal, conocido por entendimiento o por ciencia, se corrompe en lo particular por el ímpetu de la pasión; por ejemplo, al sensual, cuando le vence la concupiscencia, le parece bueno lo que desea, aunque sea contra el juicio universal de la razón. Por consiguiente, así como el hábito natural de los principios y el de la ciencia disponen para juzgar rectamente en lo universal, para poseer

64. *In X Ethic.*, lect. 14.

igual disposición recta en juzgar los fines, que son los principios particulares de los actos humanos, el hombre necesita de hábitos que le hagan connatural juzgar rectamente del fin. Y esto se alcanza por las virtudes morales: el virtuoso, en efecto, juzga rectamente del fin de la virtud, ya que 'tal como es en su interior, así le parece que es el fin'»⁶⁵.

Creemos haber insistido suficientemente en que el juicio práctico se corrompe por las pasiones desordenadas o por los malos hábitos. Pero es preciso ver cómo actúan las virtudes morales y su relación con el juicio del intelecto. Afirma Santo Tomás que sólo el hombre virtuoso «que se porta rectamente en todas las cosas, rectamente juzga de lo singular. En cambio, a quien le falta rectitud interior, le falta también rectitud en el juicio: el que vigila juzga rectamente de su propia vigilia y de que otros duermen; el que duerme, por el contrario, no tiene juicio recto ni de sí ni del que vigila. De donde las cosas no son como le parecen a él, sino como las ve quien está en vela. Y lo mismo se aplica al sano y al enfermo respecto al juicio de los sabores; y al débil y al fuerte para juzgar las cargas, y al virtuoso y al vicioso para determinar lo que conviene hacer. Por eso dice el Filósofo que el hombre virtuoso es regla y medida de todas las cosas humanas, porque son tales en concreto como él las juzga. Y el Apóstol que 'el hombre espiritual juzga de todas las cosas'; porque quien goza de una inteligencia ilustrada y una voluntad ordenada por el Espíritu Santo, posee un juicio certero de cuanto se refiere a la salvación. Contrariamente, quien no es espiritual tiene la inteligencia oscurecida y el afecto desordenado respecto a los bienes espirituales; y, por tanto, el hombre carnal no puede juzgar al espiritual, como quien vela no puede ser juzgado por el que duerme»⁶⁶.

Para estudiar en detalle el papel de las virtudes morales en el juicio práctico del intelecto, hemos de notar que no todas las virtudes versan sobre la misma materia ni radican en el mismo sujeto: «Algunas virtudes tienen por materia propia las pasiones, pero otras no. Por eso no siempre se puede razonar de la misma manera sobre todas ellas, como más adelante veremos»⁶⁷.

Efectivamente, hay virtudes que perfeccionan los apetitos sensitivos, teniendo por consiguiente como operación propia las pasiones de estos apetitos. Pero existen otras virtudes cuyo objeto no es el

65. *S. Th.*, I-II, q. 58, a. 6, c.

66. *In Ep. I ad Cor.*, c. 2, lect. 3.

67. *S. Th.*, I-II, q. 59, a. 4, and 3.

apetito sensitivo, sino el intelectivo, es decir, la voluntad; y estas virtudes no actuarán, por tanto, ordenando pasiones, sino las operaciones de la misma voluntad ⁶⁸.

Respecto a las virtudes que tienen por objeto el apetito sensitivo, es claro que perfeccionan para una recta operación intelectual, en cuanto dan esas disposiciones adecuadas que según hemos visto impiden las pasiones desordenadas; así, «las virtudes opuestas como la continencia y la castidad, disponen óptimamente para la perfección de la operación intelectual» ⁶⁹.

Las virtudes del apetito sensitivo tienen como materia propia los movimientos, las pasiones de dicho apetito, ordenándolas según la recta razón en la dirección oportuna ⁷⁰. De este modo, no sólo impiden que las pasiones desordenadas corrompan el juicio de la razón, sino que gracias a las virtudes el sujeto se perfecciona y se dispone óptimamente para emitirlo con rectitud ⁷¹. En efecto, «el juicio recto consiste en que la inteligencia aprehende las cosas tal como son en sí mismas. Esto se da cuando está bien dispuesta, como un espejo en buenas condiciones reproduce las imágenes de los cuerpos como son en sí mismas, mientras que, si falta esa buena disposición, aparecen en él imágenes torcidas y deformes. La buena disposición de la inteligencia para recibir las cosas como son en sí mismas procede radicalmente de la naturaleza, y en cuanto a su perfección, del ejercicio o de la intervención de la gracia. Y ello puede acontecer de dos modos: directamente, o por parte de la misma inteligencia, que no está imbuída por depravadas concepciones, sino verdaderas y rectas; tal es la función propia de la synesis como virtud especial. E indirectamente, por la buena disposición de la voluntad, de la cual se sigue el juicio recto sobre los bienes deseables. Y así, los hábitos de las virtudes morales influyen sobre un recto juicio virtuoso» ⁷².

Las virtudes morales no sólo facilitan o disponen adecuadamente para que la razón pueda juzgar con rectitud; la posesión de la virtud es un verdadero camino para juzgar rectamente sobre las materias pertenecientes a tal virtud. Para emitir en estas materias un juicio recto, ha dicho Santo Tomás, puede seguirse un doble camino: el estudio de la ciencia moral, o la posesión de las respectivas virtudes. El virtuoso, por la connaturalidad que guarda su apetito para con

68. *Ibidem*, c.

69. *S. Th.*, II-II q. 15, a. 3, c.

70. *S. Th.*, I-II, q. 59, a. 5, c.

71. *S. Th.*, II-II, q. 60, a. 1, ad 1.

72. *S. Th.*, II-II, q. 51, a. 3, ad 1.

los objetos de la virtud, está capacitado para juzgar rectamente por connaturalidad— acerca de lo que se ha de hacer en cada caso. Son varios los textos donde el Santo se refiere a este «conocimiento por connaturalidad» que se alcanza con la posesión de las virtudes: «La rectitud del juicio puede darse de dos maneras: conforme al uso perfecto de la razón o por cierta connaturalidad con aquello de que se ha de juzgar: como respecto de la castidad, rectamente juzga —con inquisición de la razón— quien ha aprendido la ciencia moral, y —por cierta connaturalidad con ella— el que posee su hábito»⁷³. «El hombre por la luz natural de su entendimiento asiente a los principios; y del mismo modo, el virtuoso, por el hábito de una virtud, posee un juicio recto sobre todo lo que atañe a esa virtud»⁷⁴.

Vemos así que el hombre virtuoso tiene, por su virtud, una adecuación, una tendencia (connaturalidad) en su apetito, hacia el objeto de la virtud, como hacia su fin natural. Por eso, el intelecto práctico que juzga según la disposición del apetito, juzgará rectamente cuando se dé la virtud: «el que es virtuoso, por el hábito de la virtud que radica en su afecto, se perfecciona para juzgar rectamente de las cosas que pertenecen a tal virtud»⁷⁵.

Es fácil ver las repercusiones que esto tiene en el juicio de conciencia: como es un juicio práctico acerca de la moralidad de los propios actos, todo lo dicho sobre este conocimiento por connaturalidad tiene gran aplicación. De hecho en la mayoría de sus actos el hombre juzga de este modo. Todo acto humano hace relación a alguna virtud (o a varias a la vez). Se comprende así que para apreciar la bondad o maldad de sus acciones no requiere el hombre de especiales razonamientos. Todo acto malo es de hecho contrario a la inclinación de alguna virtud: reconocer ese mal para un hombre que practica o lucha por adquirir esa virtud es algo que realiza de un modo fácil y espontáneo.

73. *S. Th.*, II-II, q. 45, a. 2, c.

74. *S. Th.*, II-II, a. 3, ad 2. En otros lugares podemos leer: «Puesto que al sabio pertenece juzgar, la sabiduría se toma en dos acepciones, correspondientes a las dos maneras de juzgar. Una es la manera de juzgar cuando alguien juzga como movido por inclinación o instinto, y así el que tiene el hábito de la virtud juzga correctamente cómo ha de practicarse la virtud, debido a que está inclinado a ella; (...) La otra es por modo de conocimiento y así el perito en la ciencia moral puede juzgar de los actos virtuosos, aunque no posea la virtud» (*S. Th.*, I, q. 1, a. 6, ad 3).

«El que alguien defina bien en las obras virtuosas proviene propiamente del hábito de la virtud, como, por ejemplo, el casto determina rectamente las cosas que pertenecen a la castidad» (*S. Th.*, II-II, q. 60, a. 1, c.).

75. *In Div. Nom.*, II, 4. Para una mayor profundización en este tema, cfr. J. M. PERO SANZ, *o.c.*, cap. IV: Conocimiento por connaturalidad y virtud, pp. 173 y ss.

Pero quizá antes de seguir adelante es necesario que insistamos nuevamente en que el juicio de conciencia lo realiza *sólo* el intelecto, aunque en éste influyan las disposiciones subjetivas. Que por medio de las virtudes se perfeccione el juicio del intelecto práctico y por la connaturalidad que se obtiene con el objeto se logre un conocimiento no discursivo, no quiere decir de ninguna manera que exista otra *facultad* u otros medios distintos del intelecto capaces de *conocer* y *juzgar* la moralidad de los actos humanos. Las disposiciones subjetivas influyen y determinan el modo de ser de este conocimiento, pero la facultad que conoce es siempre el intelecto.

También este conocimiento que se obtiene por connaturalidad es siempre exclusivo del intelecto. Con claridad lo ve Pero-Sanz en su acabado estudio sobre este conocimiento: «Este modo de hablar podría, a primera vista, dar pie a una errónea interpretación, por la que nos situaríamos en el terreno de los modernos irracionalistas: existencialismo, pragmatismo, fideísmo, voluntarismo, opcionismo, sentimentalismo, modernismo, etc... Pero Santo Tomás jamás dio a entender, ni siquiera al hablar de *cognitio affectiva* o *per viam voluntatis*, que hubiera en el hombre otra ventana al ser, a la verdad, fuera del intelecto. Ni lo dijo, ni se puede llegar a ello, a partir de los principios de una sana filosofía del sentido común (...). Advuértase, en primer lugar, que en los citados pasajes de Santo Tomás, ni una sola vez se da a entender la posibilidad de un conocimiento por parte de una «facultad» (sentimiento, tendencia vital, etc.), ajena al intelecto. En todos los lugares dice frases como estas: 'rectitudo iudicii..., per habitum habetur rectum iudicium' (...). En realidad, lo que hace la *rectitudo* del apetito es disponer al sujeto de tal modo que sus *facultates cognoscitivas* capten 'inmediatamente' el objeto, juzgando de él como de algo que se experimenta íntimamente. No se crea que el interpretarla así es retorcer la doctrina de Santo Tomás; para convenirse bastará leer las siguientes palabras: 'El juicio recto consiste en que la *inteligencia* aprehenda las cosas tal como son en sí mismas...' ⁷⁶.

Es bastante lógico que, al hablar de conocimiento por connaturalidad, no pase por la mente de Santo Tomás ni la posibilidad de una intencionalidad al margen del intelecto...» ⁷⁷.

En este juicio que se obtiene por connaturalidad se requiere la rectitud del apetito: esa es la razón de poder juzgar adecuadamente de las cosas de que se trate; pero para provocar un recto juicio,

76. *S. Th.*, II-II, q. 51, a. 3, ad 1.

77. J. M. PERO-SANZ, *o.c.*, pp. 68-70.

esta disposición del apetito presupone la del intelecto, puesto que es éste el que juzga. Para otro tipo de conocimiento bastará la adecuada disposición del intelecto, para un juicio por connaturalidad se precisa además la rectitud del apetito⁷⁸. «En otras ciencias basta que el hombre sea perfecto según el entendimiento; en éstas, sin embargo, se requiere que sea perfecto según el entendimiento y según el afecto»⁷⁹. «En todas, sin embargo, para que haya un juicio recto se requieren dos condiciones, de las cuales una es la virtud misma que profiere el juicio, y en este sentido el juicio es acto de la razón, pues decir o definir algo es propio de la razón»⁸⁰.

Hasta ahora nos hemos referido principalmente a las virtudes que afectan a los apetitos sensitivos. Es necesario que veamos brevemente qué ocurre con las que afectan a la voluntad. Ya se ha analizado cómo influye la voluntad en el intelecto y la mutua relación entre estas dos facultades y, por tanto, nos resulta fácil comprender la necesidad de las virtudes que afectan al apetito intelectual para que la razón formule juicios prácticos rectos. La rectitud de la voluntad, sobre la que hemos insistido como condición necesaria para un juicio recto se consigue precisamente por las virtudes.

El intelecto, para juzgar sobre los bienes —juicio práctico— se guía por la conveniencia o no conveniencia que tales objetos presentan con respecto a la voluntad. Ya hemos dicho que la voluntad no es potencia cognoscitiva a la que corresponda dictaminar sobre verdades: su naturaleza es estar ordenada al bien, y sólo en este sentido puede influir sobre el juicio del intelecto y se puede decir que mueve a la inteligencia. Requiere estar ordenada al bien verdadero, ordenación que se alcanza con la virtud moral.

La justicia es la virtud de la voluntad por excelencia. Por ella, nuestro apetito intelectual se inclina firme y permanentemente a dar a cada cual lo suyo. Santo Tomás al tratar de la justicia en la *Suma Teológica*, considera el juicio como acto típicamente originado por esta virtud⁸¹. Sin embargo, se ha de tener en cuenta que este juicio recto que profiere el justo no es un conocimiento discursivo, pues el acto propio de la justicia es el obrar y no el conocimiento (la justicia no es una virtud intelectual): «La justicia no se ordena a dirigir algún acto cognoscitivo, porque no se nos llama justos porque conozcamos

78. Cfr. *Ibidem*, p. 69.

79. *In Ep. ad Hebr.*, c. 5, lect. 2.

80. *S. Th.*, II-II, q. 60, a. 1, ad 1.

81. *Ibidem*, c.

algo rectamente... Se nos llama justos por el hecho de que obramos algo rectamente»⁸².

Se da, en efecto, un juicio recto gracias a la virtud de la justicia, pero es un juicio —al igual del que ya hemos señalado para con las virtudes de los apetitos sensitivos— por connaturalidad, como aclara Sto. Tomás, comparándolo con aquellos juicios rectos que profiere el intelecto gracias a la posesión de otras virtudes: «El que alguien defina bien en las obras virtuosas proviene propiamente del hábito de la virtud, como por ejemplo, el casto determina rectamente las cosas que pertenecen a la castidad. De ahí que el juicio, puesto que entraña la recta de determinación de lo que es justo, corresponde propiamente a la justicia»⁸³.

Es pues interesante tener presente que el juicio del intelecto no es un acto propio de la virtud de la justicia, sino un efecto que, por connaturalidad, se realiza en todo sujeto virtuoso. En definitiva, lo que realiza la virtud en la voluntad es especificar su tendencia en un sentido u otro.

El juicio práctico depende de la inclinación de la voluntad; cuanto más firme y clara es esta inclinación tanto más inmediatamente se prefiere el juicio en un determinado sentido, hasta el punto de no ser precisa en algunos casos una deliberación del intelecto. Esto tiene su aplicación y es totalmente valedero en el juicio de conciencia: «Con ello queda indicado que en ciertos casos la voluntad —cuando por la virtud está connaturalizada con el objeto bueno (es su fin individual)— de un modo espontáneo, automático, mueve al intelecto ante su objeto, a proferir sin duda el juicio práctico de bondad o maldad, conveniente a esta inclinación virtuosa, del mismo modo que por deducción intelectual podría hacerlo el versado en ciencia moral⁸⁴, siempre pendiente, sin embargo, en el caso singular, de las propias inclinaciones del apetito. Y éste es el modo de realizarse el conocimiento por connaturalidad, cuando la voluntad está informada por la virtud: el intelecto se ve impelido por el apetito espiritual a juzgar de acuerdo con la orientación del mismo, que es causa eficiente de la sentencia pronunciada»⁸⁵.

82. *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 4, c.

83. *S. Th.*, II-II, q. 60, a. 1, c.

84. «Y así, pues, todo hombre virtuoso puede comúnmente, sobre todo ayudado por el consejo de los otros, llegar a formarse una conciencia recta y cierta, sin recurrir a la comparación minuciosa de las probabilidades en pro y en contra, o a la consideración de los principios reflejos, conocidos solamente por los teólogos» (GARRIGOU-LAGRANGE, *Le réalisme du principe de finalité*, p. 291).

85. J. M. PERO-SANZ, *o.c.*, p. 210.

e) *La virtud de la prudencia*

La importancia de la virtud moral es tan grande que sin ella no puede darse un juicio práctico recto. Efectivamente ya hemos visto como, si bien los juicios especulativos dependen totalmente del intelecto, los juicios prácticos que versan sobre acciones singulares y concretas requieren la rectificación del apetito, que será precisamente quien mueva al intelecto en un determinado sentido; por esto, sin virtud moral no hay juicio recto.

Está claro que el juicio práctico depende del apetito recto; pero esta rectitud del apetito ¿dónde se justifica? ¿Cómo se sabe, o con respecto a qué medida se dice que el apetito es recto? El apetito sólo no es índice de verdad o falsedad, ya que sólo al intelecto corresponde determinar y juzgar lo verdadero y lo falso. La rectitud del apetito se determina, pues, por su acuerdo con la recta razón:

«La verdad del entendimiento práctico se determina en comparación con el apetito recto: la rectitud del apetito se determina, porque concuerda con la razón verdadera»⁸⁶.

Con precisión y de un modo claro afirma Sto. Tomás que toda la bondad de la virtud moral depende de la rectitud de la razón; se puede hablar de virtud buena siempre que siga a la recta razón. «Toda la bondad de la virtud moral depende de la rectitud de la razón. Por donde se puede predicar el bien de la virtud moral, en cuanto que sigue a la razón recta»⁸⁷.

Lo que ocurre es que «la virtud moral se forma precisamente bajo los auspicios de la recta razón; la razón, al formarse la virtud en el apetito, va comunicándole su rectitud, de forma que —una vez constituída la virtud— siempre que operemos de acuerdo con ella estaremos operando rectamente, ya que en esta facultad apetitiva imprimió el intelecto su propia veracidad»⁸⁸. Así la operación virtuosa será siempre recta por estar de acuerdo con la recta razón, única facultad que tiene de por sí valor para determinar la verdad o falsedad, la rectitud o malicia, de un conocimiento o de una operación. En efecto, «la virtud hace, al que la tiene, poseedor del bien (...). Y quiere y hace esto en virtud de sí mismo, es decir, en virtud de la parte intelectual, que es la principal en el hombre. El virtuoso tiende siempre a obrar conforme es debido, según la razón»⁸⁹.

86. *In VI Ethic.*, lect. 2.

87. *In II Ethic.*, lect. 7.

88. J. M. PERO-SANZ, *o.c.*, p. 214.

89. *In IX Ethic.*, lect. Ver también libro XI, lect. 9.

En definitiva, el apetito virtuoso mueve al intelecto a dar un juicio; este juicio será verdadero si la orientación del apetito es recta. Pero la orientación del apetito virtuoso es siempre recta, precisamente por haberse formado bajo la recta razón: «*omnis enim virtus moralis est secundum rationem rectam*»⁹⁰.

De este modo, se ha de concluir que es el mismo intelecto quien fundamenta el valor de los conocimientos por él realizados, aunque inmediatamente hayan sido provocados por facultades de tipo apetitivo»⁹¹.

Todo lo dicho hasta ahora lo expresa Santo Tomás en muy pocas palabras. Es un texto donde expone el conocimiento que se adquiere por la virtud, indicando al mismo tiempo la fuente de su valor: la relación de conveniencia con la recta razón: «El virtuoso juzga rectamente de todas las cosas que se refieren a las operaciones humanas. En cada una de ellas se le aparece como bueno lo que en realidad es bueno. Y esto, porque le parecen deleitables las cosas que le son propias, es decir, las que le convienen. Al hábito de la virtud, en efecto, le convienen aquellas cosas que son en verdad buenas. Porque el hábito de la virtud se define por ser según la razón recta. Por ello las cosas que están de acuerdo con la razón, que son buenas *simpli-citer*, le parecen buenas»⁹².

Entendemos así la importancia y el papel protagónico que juega la virtud de la prudencia, que se define justamente como la *recta ratio agibilium*. El intelecto práctico es rectamente ordenado por la virtud de la prudencia, pero su determinación se debe al apetito. La prudencia es necesaria para un juicio intelectual y requiere a la vez la rectitud del apetito: «El recto conocimiento práctico, como regulador inmediato de la acción, es la virtud de la prudencia. Y como es sabido, es a la vez intelectual y moral; guarda conexión con las virtudes morales y presupone necesariamente la rectitud de la voluntad. En este dominio la inteligencia no trabaja sola, sino bajo la dependencia de la voluntad y de las disposiciones del querer. Su juicio es verdadero o falso en relación a la dirección del obrar y a la rectitud de la voluntad»⁹³.

Ya hemos mencionado a la virtud de la prudencia como uno de los hábitos que perfeccionan la inteligencia en orden al juicio moral

90. *In III Ethic.*, lect. 15.

91. Cfr. J. M. PERO-SANZ, *o.c.*, p. 214.

92. *In III Ethic.*, lect. 10.

93. J. MARITAIN, *Los grados del saber*, Desclée de Boruwer, Buenos Aires 1947, t. II, pp. 113-114.

práctico. Pero la prudencia tiene esta doble vertiente: es a la vez intelectual y moral; presupone necesariamente la rectitud del apetito y guarda conexión con las virtudes morales. Sin virtudes morales no puede haber prudencia,⁹⁴ y sin prudencia tampoco pueden darse virtudes. Es decir, sin buena voluntad, sin voluntad habitualmente ordenada a su fin último por las virtudes morales no es posible poseer la virtud de la prudencia ya que se corrompe porque no encuentra una buena voluntad que dirigir; y sin prudencia no es posible la virtud moral porque no es posible que la buena voluntad se dirija de un modo permanente a su último fin en el ejercicio de sus actos sin la dirección y regulación racional de la prudencia.

Con claridad y precisión expresa O. Lottin el pensamiento de Santo Tomás sobre esta misión arquitectónica de la virtud de la prudencia sobre las demás virtudes, las cuales sin ésta dejan de actuar como virtudes. «No se podría subrayar demasiado la importancia de esta virtud en el orden moral. Ella es la reina de las virtudes morales. Virtud intelectual, residiendo en la razón práctica, a la que perfecciona, da la norma de todo movimiento del apetito racional o sensitivo⁹⁵. Ella dirige todas las virtudes hacia su fin, que no es sino el realizar el bien en todo punto⁹⁶; las sobrepasa, por ende, a todas en dignidad⁹⁷. Es como la forma general de toda virtud, puesto que da a todo acto humano su carácter de acto virtuoso: la especificación de cada virtud le viene, sin duda, de su objeto propio; pero los actos virtuosos no realizan la nota genérica de acto virtuoso sino por el sello que deja en ellas la prudencia. Esta es, en el orden práctico, lo que la filosofía en el orden especulativo. La filosofía es una ciencia especial, pero perfecciona a todas las ciencias, porque su objeto es común a todas. Del mismo modo, la prudencia tiene su objeto propio, pero perfecciona todas las virtudes al comunicarles algo de sí misma: la racionalidad, que es su constitutivo formal: el sol es distinto de todos los otros seres, pero a todos comunica su virtud⁹⁸. Ella no define a cada virtud en sí misma, y es, por este título, para cada una de ellas una forma extrínseca⁹⁹; pero impregna a todas las virtudes, no siendo la virtud moral más que la impresión de la sana razón en

94. El texto de S. Tomás recogido en páginas anteriores (cita 70) es sumamente claro y explícito.

95. *S. Th.*, I-II, q. 64, a. 1, y 3.

96. *In III Sent.*, d. 27, a. 2, a. 3, ad 3.

97. *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 6, c.

98. *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 4, sol.; *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 5, ad 2; *De Veritate*, q. 14, a. 5, ad 11.

99. *In II Ethic.*, lect. 7.

el apetito¹⁰⁰: las tendencias del hombre se moralizan en la medida que se impregnan de racionalidad; y a este título, la virtud no es sino una participación de la prudencia¹⁰¹. No se concibe, pues, virtud moral sin prudencia, como no se concibe movimiento ordenado sin principio de orden»¹⁰².

Por las virtudes morales el hombre se encuentra habitualmente ordenado a su último fin. Las virtudes orientan y aplican la voluntad al fin último, haciéndola de este modo habitualmente buena. La prudencia, descendiendo de la inteligencia a la voluntad dirige y aplica los medios para alcanzar el fin; es reguladora de los medios o actos morales concretos dirigidos a la consecución del fin. Por tanto, el hombre se encuentra dirigido por sus virtudes morales hacia el fin último, pero «el determinar cómo y por qué vías debe alcanzarle en sus actos, corresponde a la virtud de la prudencia»¹⁰³. Las virtudes orientan al fin y la prudencia les ayuda preparando el camino y disponiendo los medios para alcanzarlo¹⁰⁴.

La prudencia, por tanto, «requiere en el hombre buenas disposiciones acerca de los fines, y esto depende de la rectitud del apetito, y así exige la virtud moral que rectifica al apetito»¹⁰⁵. A su vez, la virtud moral requiere de la prudencia: la prudencia encauza el acto de la virtud moral en las circunstancias concretas, acomodándolo como medio a su fin¹⁰⁶. Por esto, la virtud moral es imposible que se dé sin la prudencia.

Hay pues entre la virtud moral y la prudencia una mutua dependencia, al igual que entre inteligencia y voluntad: «Ambas se implican, como se implica el ejercicio de la inteligencia en el de la voluntad y el de la voluntad en el de la inteligencia, de las cuales, estas virtudes cardinales, morales y prudencia no son sino hábitos buenos que las inclinan y facilitan sus actos. La interpenetración de la virtud moral y de la prudencia no es sino una consecuencia de la interpenetración de la actividad de la inteligencia y de la voluntad, en las que, respectivamente, aquéllas residen y actúan como hábitos buenos.

100. *De Virt. in comm.*, a. 9.

101. *Ibidem*, a. 12, ad 16; *S. Th.*, q. 58, a. 2, ad 4; *In II Ethic.*, lect. 7.

102. O. LOTTIN, *L'ordre moral et l'ordre logique d'après Saint Thomas d'Aquin*, en «*Anales de l'institut Supérieur de Philosophie*», V, Lovaina 1932, pp. 378-380.

103. «Sed qualiter et per quae homo in operando attingat medium rationis pervenit ad dispositionem prudentiae» (*S. Th.*, II-II, q. 47, a. 7, c.).

104. Cfr. *In II Sent.*, d. 33, q. 2, a. 4, sol.

105. *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 4, c.

106. «Eligere medium est actus uniuscuiusque virtutis in propria materia; citado en O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, 3.ª ed., Madrid 1969, pp. 456-457.

Tal es, en síntesis, el proceso de la elección buena, del acto moralmente bueno, en que la acción de la inteligencia y de la voluntad se penetran y condicionan mutuamente como causa formal y material, gracias a las virtudes respectivas que las aproximan y unen entre sí»¹⁰⁷.

Se entiende así la misión de la prudencia en todo juicio práctico. La prudencia como virtud intelectual y como forma de todas las virtudes morales hace posible el recto juicio de conciencia. Sin esta virtud no se logra una recta aplicación de los principios al acto singular, y los apetitos no quedan convenientemente dirigidos por la razón; por eso, todo juicio moral ha de estar informado por la rectitud propia de la prudencia.

2. Conclusión

Con el camino que ya hemos recorrido resulta fácil entender qué realidad es la que se presenta con el nombre de «conciencia habitual», y de dónde proceden, o qué factores determinan los llamados «estados habituales de conciencia». Precisada la naturaleza de la conciencia moral como un acto de nuestro entendimiento práctico, podemos afirmar, siendo consecuentes con esta noción, que lo que se entiende por conciencia habitual —mejor, lo que se debería entender— no es más que la influencia de todas las disposiciones personales que afectan y revierten en el juicio de conciencia. Disposiciones que radican en el sujeto como hábito que perfecciona o dificulta el recto acto de la inteligencia y que origina una determinada forma habitual de juzgar la conducta. Por eso, nos parece más claro hablar de *disposiciones habituales* que favorecen o dificultan el recto juicio de conciencia, que son fruto, en cada persona, de sus características singulares y del ejercicio de su libertad en orden a desplegar la luz original de la sindéresis por medio de la lucha para adquirir las virtudes.

Entendemos así que los estados habituales que se suelen denominar cómo un determinado tipo de conciencia (conciencia delicada, laxa, etc.), no son más que el resultado de todos los elementos que intervienen en el juicio de conciencia. La conciencia siempre es un acto que, como todo juicio de nuestra inteligencia, está influido por las disposiciones propias de la persona. A través de su conducta todo

107. O. N. DERISI, *o.c.*, p. 458.

hombre adquiere estas disposiciones y va formando hábitos, tanto en el orden intelectual como moral, que condicionan y disponen el recto uso de su inteligencia.

Así, por ejemplo, la conciencia delicada o bien formada responde al recto conocimiento de la ley de Dios y al ejercicio de las virtudes morales: «Sólo el casto juzga rectamente en lo perteneciente a la castidad» hemos leído en Sto. Tomás, y, como es lógico, lo podemos hacer extensivo a todas las virtudes. Todo acto humano hace relación a una o varias virtudes, y sólo juzgará rectamente de ese acto quien posea las virtudes correspondientes. Cuando hay una recta disposición de la voluntad y se lucha por adquirir las virtudes, la conciencia despliega toda su luminosidad y es posible esa delicadeza —finura de espíritu— a la hora de juzgar la conducta. En el hombre virtuoso esta disposición es estable y da origen a un modo habitual de juzgar que se denomina conciencia delicada o formada. Se entiende así que no sea necesario hablar de una nueva facultad o de un hábito especial que explique esta característica habitual de sus juicios de conciencia.

Pero quizá convenga hacer una aclaración. No todos los que se suelen denominar estados de conciencia responden sólo y exclusivamente a estas disposiciones intelectuales y morales de la persona. Esto se ve con mayor claridad en la conciencia escrupulosa; se trata aquí evidentemente de una deformación que responde en gran medida a factores de tipo psicológico y a una inseguridad general en el obrar. Sus síntomas se harán notar también en otros aspectos y no sólo en el campo moral; por esto, se la suele tratar más como una enfermedad psicológica que como una simple deformación de conciencia. Así, aunque se la incluye dentro de la conciencia habitual debido a sus claras manifestaciones en los juicios de conciencia, puede responder en mayor medida a condicionantes de tipo psicológico que impiden el recto uso de las facultades superiores. De ahí que sea difícil dictaminar la responsabilidad moral de estos fenómenos.

Pero aparte de los casos que podríamos calificar como situaciones extremas, y de otros factores externos que puedan intervenir en la persona (como la educación recibida, el ambiente moral en que se desenvuelve, factores somáticos, etc.), es interesante retener la intervención decisiva de la propia libertad en la formación de esas disposiciones, y por ende, de los estados de conciencia. Todo hombre ha recibido del Creador su inteligencia y voluntad para que le busque y cumpla su fin. Dios a todos asiste con su Providencia y les da su gracia si no se resisten a acogerla. El ambiente u otros factores influ-

yen también, y condicionan en alguna manera esa búsqueda, pero nunca exime de esa capacidad y responsabilidad personal para encontrar a Dios y cumplir su Ley. Ese proceso particular de cada persona, según sus circunstancias propias, se refleja en las disposiciones que revierten en los juicios morales del entendimiento.

Si hemos mencionado estos estados habituales en términos tan generales, se debe a que no nos interesa el estudio de cada uno de ellos: ya existe una abundante bibliografía al respecto. Unicamente queremos subrayar que sólo a partir de una correcta noción de la naturaleza de la conciencia como juicio del intelecto práctico se entienden y se explican con mayor profundidad las causas y factores que originan estos estados. Sólo con estos planteamientos podemos ser realistas en el estudio de la formación de la conciencia y de los remedios de sus deformaciones. Por desgracia, en la abundante bibliografía que trata de este tema, pocos autores mantienen la noción de conciencia como acto del intelecto al tratar los distintos estados habituales. Por eso, queremos destacar la claridad con que se expresa G. Leclercq al mencionar esta distinción que los teólogos modernos suelen hacer entre conciencia habitual y conciencia actual. Dice así: «La conciencia es simplemente un acto. La conciencia habitual, por el contrario, es la disposición o el conjunto de disposiciones de cada hombre que determinan el modo de realizar los juicios de conciencia (...); de este modo, la rectitud habitual de la conciencia está ligada a una gran diversidad de hábitos: la sindéresis, la ciencia moral, la prudencia y las restantes virtudes». Y concluye: «así, no puede decirse que la conciencia sea un hábito particular, innato o adquirido; es simplemente un acto (...). La 'conciencia habitual' no es pues un hábito distinto, virtud o vicio, sino más bien una resultante, donde se aprecian una infinidad de factores hereditarios, del carácter, de la educación recibida, etc.»¹⁰⁸. Esta es, a nuestro juicio, la única verdadera interpretación que puede darse legítimamente de este concepto tan equívoco y fluctuante de «conciencia habitual».

En la mayoría de los estudios dedicados a este tema, la conciencia no sólo no se entiende como un acto, sino que se hace de ella una facultad. Ocurre así que ya no sería el intelecto el que juzga la moralidad del acto humano, sino otra facultad que se denomina conciencia habitual, que no se termina de explicar adecuadamente. Se opera así un evidente —y peligroso— desplazamiento de la razón como rectora de los actos humanos. Precisamente porque nuestra inte-

108. G. LECLERCQ, *La conscience du chretien*, Paris 1946, pp. 25-26, ad 2).

ligencia conoce las cosas en su concreta naturaleza y bondad, juzga cada acto humano, ordenando de este modo toda la conducta hacia el fin conocido. La inteligencia es la única facultad capaz de conocer, de captar el ser de las cosas. La inteligencia práctica juzga según la razón de bien moral que tiene las cosas según lo que son. La moralidad no es más que un aspecto del ser de nuestros actos: la relación que guardan por lo que son, con el último fin. Negar, por tanto, esta exclusividad del intelecto en todo acto de conocimiento, o hacer de la conciencia una potencia del hombre que juzga la moralidad de los actos con independencia de la razón, es situarnos en el «irracionalismo».

Quizá más explícitas aún sean estas palabras con que Derisi expresa esta idea: «No sólo la inteligencia se apoya y aprehende el ser, sino que ella es el único medio que tenemos de captarlo (...). Todas las tentativas hechas por Pascal, Schleiermacher, los modernistas, los inmanentistas y sentimentalistas de todos los tiempos y de todos los matices, así como los esfuerzos de Brentano, Meinong, Max Scheler, Hartmann, Kierkegaard, Unamuno, Heidegger y Bergson, por otro camino de descubrir en el hombre otra facultad que no sea la inteligencia, capaz de captar la realidad o los valores, no resisten a un análisis objetivo de la conciencia. Fuera de que esta captación, por ser a-lógica, a lo sumo sería experimentable por el mismo sujeto y nunca demostrable y expresable, tampoco tenemos experiencia alguna de ella. La emoción, la sensibilidad, los deseos y tendencias podrán favorecer o entorpecer la visión del objeto por parte de la inteligencia, podrán aplicar o distraer a ésta de la aprehensión de aquél y dar una resonancia subjetiva de plenitud a la captación del objeto, pero la asimilación de éste, el contacto e identidad de la inmanencia con la trascendencia sólo se verifica en la intencionalidad de la inteligencia y sólo se reconoce en el juicio de ésta»¹⁰⁹.

El hombre es un ser esencialmente intelectual. Es propio de su dignidad el actuar conforme a la razón. Aunque en un momento pueda dejarse guiar por los apetitos o por los instintos, con respecto a una verdad, obra en tal caso contra la propia naturaleza, cuya principal característica radica en la intelectualidad: «Como ser pensante el hombre es siempre, incluso cuando escogiera seguir el instinto o las llamadas de sus exigencias espirituales, un *agens per intellectum*. Poner, por tanto, en un primer plano a la voluntad o a las zonas infrarracionales del ser humano, atribuyéndoles el juicio de ser y la acción equivale

109. O. N. DERISI, *o.c.*, p. 17.

a suprimir la característica más propia de la actividad espiritual: su racionalidad y teoriedad» ¹¹⁰.

Removida la razón ¿qué le queda al hombre? «Se olvida entonces que, quitada de en medio la razón, no le queda al hombre nada: no le queda ni siquiera la fe, puesto que una fe irracional o arbitraria no es un acto humano. Privadas de una sólida base cognoscitiva, no queda para la religión y la fe más que el dilema: o libertad (y por tanto subjetivismo), o sentimentalismo, y por tanto de nuevo, sin duda, subjetivismo ¹¹¹.

110. «Come essere pensante l'uomo è pur sempre, anche quando scegliesse de seguire l'instituto o i richiami delle sue esigenze spirituali, un 'agens per intellectum'». (U. VIGLINO, *Ragione, volontà e sentimento nella conoscenza umana*, en «Euntes docete», IV (1951), pp. 188 s.

111. «Si dimentica allora che tolta di mezzo la ragione, non resta all'umo più nulla: non resta nemmeno la fede, poichè una fede irragionevole o arbitraria non è un atto umano. Private di una solida base conoscitiva, per la religione e la fede non rimane che il dilemma: o arbitrio (e quindi soggettivismo), o sentimentalismo, e quindi di nuovo inequivocabilmente, soggettivismo» (*Ibidem*, p. 190).





INDICE

	PAGINA
PRÓLOGO	447
ÍNDICE GENERAL	481
BIBLIOGRAFÍA	483
 LA CONCIENCIA HABITUAL	 485
INTRODUCCIÓN	485
1. INFLUENCIA DE LAS DISPOSICIONES PERSONALES EN EL CONOCI- MIENTO MORAL	489
a) <i>Relaciones entre entendimiento y voluntad</i>	492
b) <i>Influencia de las pasiones y hábitos viciosos en el conoci- miento</i>	497
c) Las deformaciones de conciencia	500
d) Necesidad de las virtudes morales	505
e) La virtud de la prudencia	513
2. CONCLUSIÓN	517